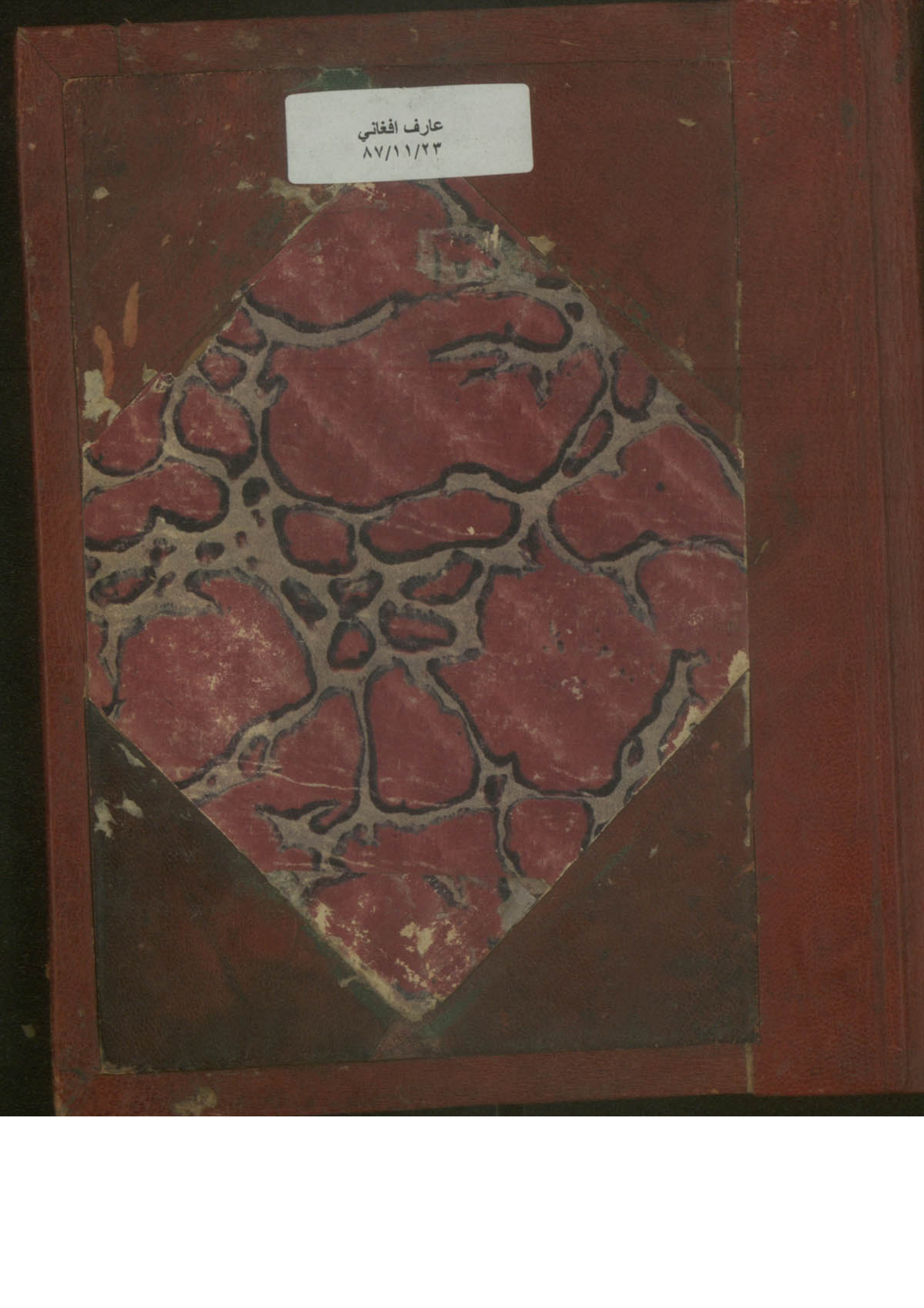
عارف افغاني
۸۷/۱۱/۲۳



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۴۶۱
کتاب فرج المهموم
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۹۲۹۶

۱۹۲۹۶
۲۱۱۴۶۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ شمسی

خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۲۹۶

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۴۶۱
کتاب فرج المهموم
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۹۲۹۶

۱۹۲۹۶
۲۱۱۴۶۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ شمسی

خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۲۹۶

١٩٢٩٦
٢١١٤٦١

ان لم تطبخ قدر نصفها حلال ونصفها حرام فهي طالق فالحيلة ان يجعل البعض فيه حلق لابد لخارجه فلان فالحيلة حمله لها في فيه لقمة فقال لها ان لم تطبخي قدر نصفها حلال ونصفها حرام فانت طالق وانت طالق فالحيلة ان يأكل البعض او يطعم البعض

العنقي هو طير يطير فرا هوا، لو وقع على الجمل لرفع الجمل ثم مطلق الحقيقي على قسمين احد هما نام كتعريف الشيء بجنس القريب والفصل القريب والثاني ناقص كتعريفه بجنس البعيد والفصل القريب او الفصل البعيد فقط

ومطلق الاسم الخاص على قسمين تام وهو ما يكون بجنس البعيد والخاصة والثاني ناقص وهو ما يكون بجنس البعيد او الاعم فقط

والخاصة اما الخاصة المطلقة فقط او الخاصة والعرض الذاتي والعوارض على قسمين ذاتية وغريبة فالذاتية ما يكون لازما للشيء بلا واسطة امر غريب وهو على قسمين احدهما الحوقه بالشيء بنفسه كالضحك والادراك بالقوة للانسان والثاني لحوقه بالشيء بواسطة امر آخر وهو ساو للشيء كالضحك بالقوة بالانسان بواسطة التعجب بالقوة وهو ساو للانسان والغريبة ما يكون لحوقه بالشيء بواسطة امر غريب وهو ايضا على قسمين احدهما ما يكون اخص من الشيء كلحوق الضحك بالانسان بواسطة الحيوان او الاخص من الشيء بواسطة المشيء هذا على مذهب المتاخرين اما المتقدمين فهم يقولون ان الواسطة يكون جزء من الشيء فهو داخل في الذاتي واما قيد الذاتية في التعريف فللاحتراز عن العوارض الغريبة لان العلماء يبحثون في العلم قصدا عن عوارض ذاتية لا عن عوارض الغريبة بل يبحث عنها اتفاقا **لا يقال** ان الاصوليين يبحثون عن عوارض الغريبة لانهم يبحثون عن حكم الخاص والعام وهو ملحق بالنظم لو اسطة كونه خاصا وعاما وهما اخص من النظم فيكون هما غريبين **لانا نقول** ان الامر اخص كل اعم من انه يكون مساويا وجوه ملاحظة المتعلق بالفتح لانهما يوجدان في اللغة العربية **لانا نقول** انهما مبحثيه بجنسيه المنتبيه وفي اللغة العربية وان كان يوجدان لكن لا يكون بجنسين بجنسية المنتبيه **لا يقال** لانسلم انهما مساويان بجنسية المنتبيه

المنتبيه وفي اللغة العربية وان كان كذلك لانهما يوجدان في غير المنتبيه **لانا نقول** ان المراد بالنظم لا يكون نظم الخ بل المراد بالنظم دليل نقلي وهو دليل نقلي والغرض ما يكون متعلقا به لاجله فتعريف العلم الخاص هو ما يعرف احوال الادلة والغرض منه معرفة طرق استنباط الاحكام من الادلة وموضوعه مختلف فيه ذهب فخر الاسلام الى ان الموضوع الادلة والاحكام لان الموضوع ما يبحث فيه عن احواله والبحث في علم الاصول عن احوال الهما وذهب شمس الائمة السرخسي الى ان الموضوع الادلة فقط لانه لو كان الموضوع الادلة والاحكام فقد كان الموضوع متعددا الموضوع متعدد الموضوع مستلزم لتعدد العلم واللازم باطل فالملزوم مثله **ويرد عليه** اعتراضات احدها ان نفس قوله مخالفة العلماء لان العلماء تقرروا ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن احواله وهنا يبحث عن احوال الادلة والاحكام وثانيها انها دليله مشترك في الالزام لان الادلة ايضا متعددة **والجواب** عن الاول ان قوله ان كان مخالفا من العلماء لان العلماء تقرروا ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن احواله قصدا او البحث عن الادلة قصدا والاحكام تبعا **لا يقال** لانسلم ان البحث عن الادلة قصدا والاحكام تبعا بل البحث عنها قصدا لانها مقاصد والدلائل والسائل والبحث عن المقاصد قصدا والوسائل تبعا **لانا نقول** ان الامر كذلك لكن الاحكام مقصودا بالبيان وهنا ليس كذلك بل المقصود بالبيان الادلة لان الاصوليين يبحثون عن بيان الادلة والفقهاء يبحثون عن بيان الاحكام **وعن الثاني** للانسلم ان دليله مشترك فرد الالتزام لان المراد من الادلة دليل الشرعي الذي منسوب الى الشارع وهو امر واحد وتعدد الاعراد لا يستلزم تعدد الذات **فان قيل** بهذا الجواب لا يوافق الاعتراض لان الاعتراض كان على هذا التقدير ان الموضوع الادلة وهي متعددة **قلنا** ان الجواب مبني على تحرير مراد الشارح **او قلت** فرد الجواب عن اصل الاعتراض لان التعدد الموضوع مستلزم لتعدد العلم اذا لم يكن متحدا حقيقة ولا حكما وهنا وان لم يكن متحدا حقيقة لكنها متحدة حكما لان الادلة مبحث عنها بحيثية المنتبيه وهو امر واحد متحقق في الجميع **ويرد** على مذهب فخر الاسلام ان الادلة والاحكام متعددة حقيقة وحكما وتعدد الموضوع مستلزم لتعدد العلم والالزام باطل فالملزوم مثله اما تعدد ها حقيقة فظاهر واما تعددها حكما فانها مبحثيه بحيثيتين المختلفتين

لان الادلة مبحوث عنها بحيثية المنتبيه **قلت** انهما مشتركان في كونهما ثبوتا وبهذا الاشتراك يصير بحيثية واحدة حكما **او قلت** للانسلم انهما مبحوثان بحيثيتين المختلفتين بل انهما مبحوثان بحيثية الواحدة وهو الاثبات **فان قيل** لانسلم انهما متحدان بحيثية الاثباتية لان المصدر اذا اضاف الى الفاعل يسمى باسم واحد واذا اضاف الى المفعول يسمى باسم آخر فهما متغايران **قلت** ان العلماء تقرروا ان المصدر اذا اضاف الى الفاعل والمفعول متحد بالذات متغايرا بالاعتبار ثم ان اضافة المصدر الى الفاعل من حيث الصدور والى المفعول من حيث الوقوع **ثم** قوله ان الاصول الشرع الخ الاصل في اللغة ما ينبني عليه غيره وفي الاصطلاح على اربعة معان الاول بمعنى الدليل والثاني بمعنى القاعدة الكلية والثالث بمعنى الراجح والرابع بمعنى السابق ومرادنا ههنا الاول بقرينة اضافة الاصول الى الشرع لان الشرع عبارة عن الاحكام فرد الاصطلاح وابتناء الاحكام لا يكون الا على الدليل **فان قلت** ان اضافة الاصول الى الشرع لا تكون قرينة على ارادة الادلة من لفظ الاصول لان ابتناء الاحكام كما يكون على الادلة يكون على القاعدة الكلية ايضا كما يقال ان يذا الوضوء واجب لانه وضوء وكل وضوء واجب فهذا الوضوء واجب **قلت** ان الاحكام على قسمين احدهما كلي والآخر جزئي اما ابتناء الاحكام الكلية لا يكون الا على الدليل وههنا المراد ابتناء الاحكام الكلية لان الشرع عبارة عن الاحكام الكلية فرد الاصطلاح **فان قيل** ان الذكر لفظ الاصول والمراد منه الادلة بقرينة اضافة الاصول الى الشرع ضرورة من الحقيقة الى المجاز من غير تعذر الحقيقة مع ان ارادة المعنى الحقيقي ممكن فحصول المقصود للابتناء على القسمين احدهما حسي والثاني عقلي اما الابتناء الحسي فلا يتصور ههنا فبقي ابتناء العقلي وهو ابتناء الاحكام على الادلة فتعين الادلة فلا حاجة الى الضرورة **قلت** لانسلم ان ابتناء العقلي منحصر في ابتناء الحكم على الادلة بل هو اعم من ان يكون ابتناء الاحكام على الادلة او ابتناء المشتملة على المقاصد او ابتناء المجاز على الحقيقة **فان قيل** ان ابتناء الحسي كما لا يتصور بنا كذلك لا يتصور انواع ابتناء العقلي سوى ابتناء الحكم على الدليل فلا حاجة الى الضرورة **قلت** ان ابتناء الحكم كما يكون على الدليل يكون على القاعدة الكلية ايضا **فان قيل** ان الاحكام على قسمين احدهما جزئي والآخر كلي اما ابتناء الاحكام الجزئي يكون على الادلة والقاعدة الكلية و

واما ابتناء الاحكام الكلية لا يكون الا على الدليل والمراد بهنا الاحكام الكلية الشرع عبارة عن الاحكام الكلية فرد الاصطلاح فيكون ابتناء الاحكام على الادلة فلا حاجة الى الضرورة **والجواب** عن اصل الاعتراض ان ذكر لفظ الاصول والمراد منه الادلة على قسمين احدهما بطريق الانتقال والآخر بطريق التحقق والتعيين فالاول من قبيل المجاز والثاني من قبيل الحقيقة وبهذا من قبيل الثاني للان العلماء وقد ذكروا ان يذكر لفظ ويراد منه الغير المعين ان كان الانتقال فهو مجاز وان كان بطريق التحقق والتعيين فهو حقيقة ويؤيده بقوله ان لفظ الانسان اذا ذكروا ويراد منه زيد ابتداء فهو مجاز واذا ذكروا ويراد منه معنى الحقي والكلي معنى الحقي منحصر في فرد فهو حقيقة وبهذا يفرق بين الطريق الانتقال وطريق التحقق والتعيين **فان قيل** ان تقسيم الابتناء الى الحسي والعقلي للصحيح هل هو بقسم واحد ان الابتناء بنته بين المبني والمبني عليه ونسبته يكون من امور المعنوية والعلماء تقرروا ان امور المعنوية بنته * كلهم تنزيل المعقولات فلا يصح تقسيم الى هذا التقسيمين **قلت** الامر كذلك بالنسبة الى نفس الابتناء واما بالنظر الى الطرفين فهو على قسمين **فان قيل** ان اضافة الادلة الى الشرع لا يصح للان الشرع في اللغة بمعنى الاظهار والادلة لا يثبت الاظهار بل يثبت الاحكام والحال سببة بين المضاف والمضاف اليه شرط ولم يوجد المناسبة **قلت** ان الشرع مصدر والمصدر اذا اقتدر استعمال في مفعوله قد يجيء بمعنى الفاعل او المفعول وههنا بمعنى الشارع او المشروع واذا كان الشارع الشرع بمعنى الشارع فالاضافة لتعظيم المضاف كبيت الله وناقة الله والغرض من التعظيم المضاف ههنا اشعار على عظمة المضاف بجعل اليه القبول فجيء بالالف واللام للعهد لان اللام الجنسي والاستغراقي لا يصح لانهما يقتضيان التعدد والشارع لا يكون متعددا **فان قيل** ان اللام العهدي لا يصح ههنا من وجه الاول انه يشترط فيه ان يتذكر مدخوله قبله والشارع لا يكون مذكورا سابقا والثاني ان المعرف باللام العهدي فرد من مدخوله وههنا متى لان المعرف الشارع ** والمدخول الفرد هو الجزء عن الاول انا لانسلم انه يشترط ذكر مدخوله قبله بل الشرط العلم على مدخوله قبله كما ان قولك خرج الامير من بلدة كذا والعربية على العلم خلو البلدة من الامير وعن الثاني ان الشرع في اللغة بمعنى الاظهار والشارع بمعنى المظهر والمظهر بالنسبة الى امر الواجب والرسول عليه السلام والمجتهد واذا كان الشرع بمعنى الشارع فتقديره ان الادلة التي نصبها

نصبها الشارع **فان قيل** ما الفائدة في زيادة لفظ قوله انصبا ولم يقل آدلة الشرع **قلنا** لدفع التوهم الذي يفهم من قوله ادلة الشارع وهو انه يفهم من هذه العبارة ان الآدلة المنصبة للشارع هو باطل لانه يحصل انما قة القديم بالحادث واذا كان الشرع بمعنى المشروع فتقديره ان الآدلة هي المثبتات المشروعات والاضافة ههنا لتعظيم المضاف اليه وهي قد تجيء للتعظيم المضاف اليه كما في قوله تعالى ونبينا والغرض من تعظيم المضاف اليه اشعار على عظمة المضاف اليه ليجعل اللين الى القبول وفتح اللام للعهد لان اللام للعهد لا يصح اذ بلام العهد يشير الى الفرد المعين وههنا لا يكون الفرد معينا ليكون مشارا اليه باللام **فان قيل** ان اضافة الآدلة الى الشرع لا يصح للان مجموع الآدلة لا يكون مثبتة لجميع المشروعات لان البعض من الآدلة القياس وهو لا يكون مثبتا لبعض المشروعات كالحدود والقصاص **قلت** الاضافة لا تكون الا على سبيل كل مجموعي وللا على سبيل الكل الافرادي بل على سبيل البدلية ولا شك ان البعض من الآدلة مثبتة لبعض المشروعات وبعض من الادلة مثبتة لبعض آخر من المشروعات **فان قيل** لا نسلم ان بعض من الآدلة مثبتة لبعض المشروعات لان البعض من المشروعات وجود الواجب ووحدانية ونبوت النبي عليه السلام مع ان هذه المشروعات لم تثبت بالآدلة بل بالكتاب او لو كان مثبتا بالآدلة يلزم الدور لان الآدلة موقوف على وجود هذه الامور ولو كان وجود هذه الامور موقوفا على الآدلة فيحصل الدور وهو باطل فالاضافة على سبيل البدلية ايضا باطل **قلت** المشروعات على المعنيين احدهما بمعنى ما ورد عليه الشرع وثانيهما بمعنى ما يتوقف على ما ورد الشرع فالمراد ههنا الثاني لا الاول **لا يقال** الاولى ان يجعل الشرع بمعنى الشريعة هو عبارة عن مجموع الاصولين والفروع لان الشرع اسم للشريعة فيكون حقيقة عرفية في الشريعة ومحل اللفظ على الحقيقة اولى من المجاز **لانا نقول** في مذهب فخر الاسلام الى ان الحقيقة منحصرة في اللغوي ولا قائل على انواع الحقيقة والمفتى اختار مذهب فخر الاسلام **لا يقال** لا نسلم ان فخر الاسلام ذهب الى ان الحقيقة منحصرة في اللغوي ولا قائل على انواع الحقيقة لان الشارح فخر الاسلام عم الوضع في التعريف وبهوال اريد به ما وضع لمعنى من انواع الحقيقة فعلم ان فخر الاسلام قا

يل

يل على انواع الحقيقة لان الشارح بين مراد الماتن **لانا نقول** لا نسلم انه قائل على انواع الحقيقة بل يفهم من قوله لا دلالة على انواع الحقيقة في بحث ما يترك به حقائق الالفاظ حيث قال الصلوت حقيقة في الدعاء والحج حقيقة في القصد ثم لم يستعمل ان الجواز في الفعل المخصوص **فان قيل** ما وجه للشارحين ان يعمم الوضع في التعريف من انواع الحقيقة **قلنا** غرض الشارحين ان يصح التعريف المتفق عليه على جميع المذاهب اذ لو لم يعم الوضع لا يصح التعريف على مذهب غيره **فان قيل** الاولى ان الشرع بمعنى الشريعة لانه مجاز متعارف وحمل اللفظ على المجاز المتعارف اولى من غيره **قلنا** لا نسلم ان الشرع بمعنى الشارع او المشروع غير متعارف بل هما متعارفان ايضا وان سلم فغرض الشارح من التعميم بمعنى الشارع او المشروع تصحيح المتن على كل طريق **فان قيل** ان الشرع اذا كان بمعنى المشروع فكان تقديره ان الادلة التي كانت لاثبات المشروعات والمشروعات عبارة عن الاحكام والحكم لا يخلو اما ان يكون المراد من الحكم الحكم الشرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير وعلى الاطلاق الفعلي وهو عبارة عن فعل المكلف فان كان المراد من الحكم الحكم الشرعي فهو باطل لانه قديم والادلة حادثة واثبات القديم بالحادث باطل وان كان المراد من الحكم على الاصطلاح الفعلي فهو ايضا باطل لان البعض من الادلة القياس وهو لا يكون مثبتا للاحكام بل منظرا لها **قلنا** ان كان المراد من الحكم الحكم الشرعي فهو جائز لانه كان تقديره لا اثبات علمنا على الاحكام وان كان المراد من الحكم على الاصطلاح الفعلي فهو ايضا جائز لان المثبت عام اما بحسب الحقيقة او بحسب الحقيقة الظاهر والقياس وان لم يكن مثبتا بحسب الحقيقة لكنه مثبت بحسب الظاهر **والكتاب** اي بعض من الكتاب **والسنة** اي بعض من السنة **واجماع الامة** وانما قيدنا البعض لان كل الكتاب والسنة لا يكون مثبتا للاحكام لان البعض منهما مشتملا على النقص والوعد **والاصل الرابع القياس** فان قيل الكتاب لا يخلوا اما ان يكون المراد من الكتاب اللفظي او المعنى المعنوي او مجموعهما فان كان الاول ينفي ان يذكر القياس عليحدة لانه

وجوها سواحدا وجود الفرع وثانيها وجود الاصل وثالثها وجود الحكم في الاصل ورابعها من وجود الفرض الاصل او الخارج من وجود معنى الجامع وههنا لا يوجد الشيء من هذا الامور **قلنا** هذا الامور موجود ههنا لكن تتوقف الامام اليه معنى الجامع ولم يتوقف الجامع على غيره لظهوره لان الوضوء فرع والغسل الثوب اصل وعدم تأثر النية حكمه والنص الوارد عليه قولهم عطية ثم قرسية ثم عندية هذه الحديثة مطلق عن النية فعلم منه عدم تأثر النية في غسل الثوب ومعنى الجامع ان الطهارة اثر طبعي للماء وظاهر النص الوارد عليه اعم من الظاهري والتقديري فالظاهر مثل قولهم والتقديري هو اجماع الامة وعظم الميتة فرع وسائر النباتات اصل وحكمه الطهارة والنص الوارد عليه التقديري وهو اجماع الامة ومعنى الجامع عدم حلول الحيوة والمماة **فان قيل** ان ورد النص او الاجماع والقياس لا يدل من هذا الامور كذلك لا بد من ظهور تاثير معنى الجامع حكم الاصل شرعا وههنا لا يكون ظهور تاثير معنى الجامع في حكم الاصل شرعا بل عقلا لانكم ذكرتم ان الطهارة اثر طبعي للماء وظاهر النص لا يحتاج في التحقق الى النية **قلنا** ان ظهور تاثير معنى الجامع بالشرع وهو قولنا لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ترى ان المغيرين بفتح الطهور بان الماء مطهر بنفسه وغيره فلا يكون محتاج في الطهارة الى النية فيكون ظهور التاثير شرعا لا عقلا **فان قيل** انكم قلتم ان العقل لا يكون حجة في الاحكام العملية فهذا تناقض لما ان ابن الحاجب في مصنفه ان ادلة الفقه خمسة احدها العقل والفقه عبارة عن الاحكام العملية **قلنا** لا نسلم ان الفقه عبارة عن الاحكام العملية عنده بل هي اعم من الاحكام العملية والاعتقادية **فان قيل** ينبغي على هذا ان اضافة الاصول الى الفقه صحيح كما وقع في بعض الكتب واضافة الاصول الى الشرع غير صحيح كما وقع في هذا الكتاب **قلنا** الفرض من الاضافة عدم اختصاص الاصول بالنسبة الى الاحكام العملية لانا نعلم ان الفرق في الاضافة انما هو انحصار الاصول في الادلة **فان قيل** بهذا الاضافة يستلزم الحصر لان بهذا موضع بيان الادلة والسكوت في موضع البيان يدل على الحصر **قلنا** لا نسلم ان في هذا الموضع بيان الادلة بالنسبة الى الشرع بل الاحكام بهذا الاضافة يستلزم الحصر بالنسبة الى الشرع **قلنا** ان الحصر يكون بادلة الشرع فلا فيد الحصر **فان قيل** لم يدرج القياس من الاصول الثلثة ولم يندرج فيها كما ادرج في كتب المتقدمين

حيث قالوا ان اصول الشرع اربعة **اجيب عنه** بوجوه احدها ان الاصول الثلثة قطعي والقياس ظني فلا يكون مساويا للاصول الثلثة وثانيها ان الاصول الثلثة مثبتة للحكم والقياس مظهر للحكم فلا يكون مساويا وثالثها ان الاصول الثلثة اصل من كل وجه والقياس اصل من وجه دون وجه ففي هذا الوجوه **نظر** اما في وجه الاول ان قطعية الاصول لا يخلوا اما بنسبة الى جميع الاقسام او الى بعض الاقسام ان كان الاول فهو غير مسلم لان البعض من الاقسام العام المخصوص البعض والمؤول والمشترك والخفي والمجمل والمشكل والمتشابه وهذه الاقسام غير قطعية بل ظني وان كان الثاني فمسلم لكن القياس ايضا قطعي لان القياس بالعلة المنقوحة قطعي **اجيب** عنه ان قطعية الاصول بالنسبة الى الاغلب والاكثر **فان قيل** لانسلم ان الاصول بالنسبة الى الاغلب والاكثر قطعي بل ظني لان الامة على ثلثة اقسام احدها متواتر والحاد ان البعض من العلماء ولا يقول لعدم وجود المتواتر الخ رجع في التقسيم الى ثلثة اقسام باعتبار التصور وثانيها احاد وهو لا يعد ولا يحصى والثالث مشهور والاجماع المعتبر القطعية هو الاجماع الصحابة المنقول الينا نقلا متواترا ولا يكون الاجماع على قول اختلف فيه الصحابة قطعيا واعلم ان الكتاب العام والمخصوص البعض والمؤول والمشترك والخفي والمجمل والمشكل والمتشابه كان هذا اما اغلب او مساو **قلنا** ان الاغلب بمعنى الاقوى وذا لشك ان القطعية في الاصول الثلثة اقوى لان القطعية بنسبة الى الذاة والظنية بنسبة الى العارض والشيء بنسبة الى الذاة اقوى منه بالنسبة الى العارض **فان قيل** اذا كان الاغلب بمعنى الاقوى فلا يصح تفسير الاغلب بالاكثر لان المفسر والمفسر واحد في نفس المعنى وههنا ليس كذلك لان معنى الاغلب الاقوى ومعنى الاكثر الكثرة **قلنا** الاكثر بمعنى الراجح فيكون معنا هما واحدا وبنظر امر وجهين احدهما ان الاكثر بمعنى الراجح جاز والمجاز غير مستحسن في التعريف والثاني ان هذا التعريف لفظي وهو يكون باشهر الاسم والاكثر لا يكون مشهورا من الراجح **والجواب** عن الاول ان المجاز ممنوع في التعريف اذا كان مستلزم للابهام لان الرجحان بالنسبة الى الكثرة لازم شهير لا كثر كالشجاعة بالنسبة الى البيكل المخصوص لازم اشهر الاسد وكما لا يكون دلالة الاسد على الشجاعة بالنسبة الى البيكل المخصوص ظنيا للابهام كذلك لا يكون دلالة الاكثر على الراجح

بالنسبة

بالنسبة الى الكثرة ملزما للابهام **وعن الثاني** ان شهرة الاسم بالنسبة الى الشيء الامة المسئول عنه والمسئول عنه ههنا الاغلب ولا شك ان الاكثر راجح فاشهر من الاغلب **والجواب** عن الاعتراض بان الاصل في الاصول الثلثة القطعية وفي القياس الظنية لان القطعية بنسبة الى الذاة والظنية بالنسبة الى العارض والشيء بالنسبة الى الذاة اصل منه بالنسبة الى العارض **فان قيل** لانسلم ان الاصل في القياس الظنية بل الاصل فيه القطعية لان القطعية زال الاصول الثلثة من حيث انه كتاب الله ثم وزال القياس من حيث انه منع النص **والجواب** عنه بالرد بان معنى النص لا يخلوا اما معنى النص فقط او معنى النص مع فعل المجتهد ان كان الاول فمعنى النص وجهين الاول ان القياس مامور به بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكل ما مور به فعل المكلف فالقياس الفعل المكلف **والثاني** انه مخالف لقول العلماء لان العلماء يقولون ان القياس فعل المجتهد **فان قيل** ان اظنية الاصول لا يخلوا اما بالنسبة الى جميع الاقسام او الى بعض الاقسام ان كان الاول فغير مسلم لان بعض الاقسام ههنا ظنية كما مر وان كان الثاني فمسلم لكن القياس بالنسبة لنسبة الى بعض الاقسام الغير قطعي كما مر **قلنا** ان اظنية الاصول بالنسبة الى بعض الاقسام لكن المراد من القياس المستنبط **فان قيل** فعلى هذا يبطل الحصر في قوله لان القياس بالعلة المنقوحة ايضا مثبت للاحكام كالاصول الثلثة **قلنا** انه ملحق بدلالة النص لان المجتهد في وقت الاستدلال بدلالة النص كما لا يحتاج الى التامل كذلك لا يحتاج في وقت الاستدلال بالقياس الى التامل **اما في النظر** فلوجه الثاني وهو بنا انه مخالف لما ذكر العلماء في تعريف القياس حيث قالوا ان القياس مثبت للحكم **اجيب** عنه ان القياس بالنسبة الى الحقيقة مظهر وبالنسبة الينا مثبت وما ذكر العلماء في تعريف القياس بالنسبة الى الحقيقة **ويرد** عليه ان الاصول الثلثة بالنسبة الى الحقيقة ايضا مظهر فيلزم ان تكون مثبتة ايضا بالنسبة الينا **قلنا** المراد بالنسبة الى الحقيقة على قسمين احدهما عبارة عن الواقع والآخر عبارة عن دقيق النظر المجتهد والمراد ههنا الثاني لان المجتهد اذا نظر في اصول الثلثة لا يعلم ما سواه مثبتا واذا نظر في القياس يعلم ما سواه مثبتا والقياس مظهر **فان قيل** فعلى هذا الامر ايضا صحيح لكن اطلاق الاصل عليه غير صحيح لان اطلاق الاصل على من يكون مثبتا اظهر

بحسب الحقيقة والظاهر **قلنا** ان القياس لشبيه احدهما بالنسبة الى الذاة والثاني بالنسبة الى وصف الحكم وهو تغير الحكم الخصوص الى العموم فبالنسبة الى الذاة مظهر وبالنسبة الى وصف الحكم مثبت فاطلاق الاصل عليه ههنا بالنسبة الى الوصف وانطلا

ق المظهر عليه بالنسبة الى الذاة **فان قيل** فعلى هذا ينبغي ان يبرز الاجماع ايضا للان الاجماع بالنظر الداعي مظهر وبالنظر الى وصف الحكم مثبت **قلنا** لانسلم ان الاجماع يحتاج الى الداعي بل هو مثبت بالذاة والوصف جميعا لانه لم يجز ان يقع الرفع على حكم من غير داعي فوقوع الحكم من غير داعي محال فيلزم من وقوع الحكم وقوع الداعي فيكون مثبتا بالذاة والوصف جميعا **فان قيل** ينبغي ان يبرز الاجماع بالنسبة الى قول من يحتاج الاجماع الى الداعي **اجيب** عنه ان الاجماع مثبت بوصف القطعية الذي يلزم منه العلم وهو حكم من احكام الشرع المقصودة من ادلة الشرع **واما في النظر** فلوجه الثالث انا لانسلم ان التغير من اصل من وجه دون وجه بل القياس اصل من كل وجه لان القياس من حيث تغير الحكم من الخصوص الى العموم وبهذا الاعتبار اصل من كل وجه لان تغير الحكم في محل الاصل من كل وجه ليس الا مانع تقرر الحكم في محل **اجيب** عنه بالرجحان تقرر الحكم في محل الاصل بنفس الامر فهو غير مسلم لان المجتهد اذا اخطاء في الاجتهاد فيصدق عليه انه تغير الحكم من الخصوص الى العموم ولا يتقرر الحكم في محل بحسب نفس الامر وبحسب الظاهر فهو مسلم لكن الاصل من كل وجه ما يكون متقرر الحكم بحسب الظاهر وبحسب نفس الامر **فان قيل** كون الشيء اصلا من وجه دون وجه لا ينافي اطلاق الاصل عليه كما ان السبب القريب اصل بالنسبة الى المسبب البعيد غير اصل وكذا الاب اصل بالنسبة الى الابن وغير اصل بالنسبة الى ابيه ويطلق عليهما الاصل فعلم ان كون الشيء كذلك بالنسبة الى شيء آخر دون وجه لا ينافي اطلاق الاصل عليه **اجيب** عنه بان الاصل على قسمين احدهما اصل مطلق وهو عبارة عن اصل الكامل والثاني مطلق الاصل وهو عبارة عن الاصل في الجملة وكون الشيء اصلا من وجه دون وجه وان كان لا ينافي اطلاق الاصل بالنسبة الى مطلق الاصل لكن ينافي بالنسبة الى اصل المطلق والمراد ههنا اصل ههنا الاصل المطلق واطلاق الاصل على السبب القريب والاب بسبب باعتبار مطلق الاصل واندراج القياس في الاصول كما وقع في بعض الكتب ايضا باعتبار مطلق الاصل **او** **اجيب** عنه بان اطلاق الاصل عليهما باعتبار وجود معنى الاصل فيهما وهو ما ينبني عليه غيره وفي الاستناد والغير لا يحتاج الى امر آخر وبهذا الحد صادق عليهما لان السبب

التربب

التربب وان كان محتاج في وجوده الى شيء لكن لا يحتاج في حصول السبب الى امر آخر وكذا الاب وان كان محتاجا في وجوده الى شيء لكن لا يحتاج في وجود الابن الى ابيه **فان قيل** ان ضعف القسم من المقسم الواحد لا يوجب الابراز كان النحاة منقسمت الكلمة الى اسم وفعل وحرف ولم يبرز الحرف مع ان الحرف ضعيف منهما لاخر بسبب قرر افادة الحكم **قلنا** ان ضعف القسم وان كان لا يوجب الابراز لكن يجوز الابراز **فان قيل** فعلى هذا البنوي الامران فلم اختار المصنف الابراز في عدة **اجيب** عنه بان المرجح الرد الصريح على المنكرين من حجية القياس وهو اولى من الضمني ثم من القياس المستنبط من الكتاب حرمة اللواطة على حرمة الوطء حالة الحيض والعلة المشترك الاذى فيهما **فان قيل** بهذا المثال للقياس المستنبط لا يصح للان الشرط القياس ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه وبهذا الحكم منصوص عليه بقوله تعالى اتاتون الرجال شهوة من دون النساء فزوبا دين وبهذا الترجمة من قبلنا وبحجية علينا اذا لم يوجد الانكار **اجيب** عنه بان هذا النص ورد على اللواطة الرجال القياس في اللواطة النساء وبر لا يكون منصوصا عليه **فان قيل** لواطة النساء ايضا منصوص عليه بقوله عم ملعون من اتى بهيمة ستحز النساء **قلنا** بهذا خبر احاد وهو لا يكون قوي على القياس الاذا كان راويه معروفا بالفقه والعدالة وبهذا ممنوع وان سلم بهذا فلا نسلم ان مطلق النص منافي للقياس بل النص يكون مخالفا للقياس كما قال بعضهم وبهذا النص موافق للقياس اما **اجيب** على مذهب الجمهور ان النص منافي للقياس اذا كان القياس اظهر لان الحكم الفرع والاصل متحدا وههنا لا يكون متحدا **فان قيل** قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء الخ باطل لان الشرط القياس ان يكون حكم الفرع والاصل متحدا وههنا لا يكون متحدا لان ان حكم الاصل منتهي الى ايام الحيض العشرة وحكم الفرع ابدي كما لا يصح قياس ظهار الذمي على ظهار المسلم لان الظهار منتهي الى الكفارة وظهار الذمي على الابد والعلة المشتركة بينهما كونه مكلفا اهل للطلاق **اجيب** بان حكم الاصل الرضا ابدي لان حرمة الوطء في حالة الحيض والوطء في حالة وقت الحيض ابدي **او** **اقول** مغايرة الفرع من الاصل لا يصح اذا كان القياس مخالفا لمقتضى العلة وههنا موافق لمقتضى العلة لان توقيت العلة يقتضي التوقيت المعلول واما قياس الظهار الذمي فهو مخالف لمقتضى العلة لان علة الظهار كونه مكلفا بالطلاق وهو لا يقتضي تابيد المعلول **فان قيل** انكم تلتم ان التوقيت العلة يقتضي التوقيت المعلول فعلم من هذا التعليل ان عدم الحكم لسبب عدم العلة والحال

الا ان عدم العلة لا يؤثر في عدم الحكم لانه لا وجود له في نفسه فكيف يؤثر في عدمية غيره قلنا عدم العلة بمعنى العام لا يؤثر في
عدم الحكم لانه جاز ان يكون ثابتا بالعلة اخرى واما عدم علة التشخيص فيؤثر في عدم الحكم فان قيل هذا اي التوقيت
العلة يقتضي التوقيت المعلول الخ ايضا موجود فكيف يؤثر في عدمية غيره قلنا عدم الحكم حينئذ بعدم الاصل او نقول
ان بين علة التشخيص وبين المعلول تلازم فلذا انتفى بانتفائه فان قيل قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي
في حالة الحيض بعلة الاذى لا يصح لان هذا العلة موجودة في المستحاضة مع ان وطي المستحاضة لا يكون حرام فالعلة
منقوضة فلا يصح القياس قلنا بان القياس يقتضي الحرمة لكن ترك القياس بدلالة النص وهو قوله عم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة وهي ان الاستحاضة لا تمنع جواز الصلوة مع ان مبنى الصلوة على الطهارة فلا تمنع
الوطي بطريق الاولى فان قيل هذا خبر واحد وهو يفيد الظن ودلالة ايضا كذالك فكيف يمنع القياس مع ان
القياس منطوقة قطعي قلنا هذا الخبر مؤيد بالاجماع والخبر اذا كان مؤيدا بالاجماع يفيد القطع لا الظن فلذا يمنع او
نقول لا نسلم ان مطلق القياس بالعلة المنطوقة قطعي بل القياس الذي لا يكون للرأي دخل فيها وههنا للرأي دخل
فيها وهو ان مطلق الاذى لا يكون علة اذ لو كان مطلق الاذى علة ليسند باب الوطي لان كل وطي لا يخلوا عن تلوث
النجاسة فالمراد بالعلة المنطوقة ما لا يكون ترتب الحكم عليها مؤديا الى الحاق الضرر فان قيل فعلى هذا الجواب
يلزم التخصيص في العلل وهو باطل عند ابي حنيفة رح مع انه يلزم من هذا الجواب قول بمذهب الشافعي رح قلنا هذا الجواب
على مذهب من يصح تخصيص العلل كما قال البعض من الحنفية رح واما الجواب على مذهب من لا يصح التخصيص فهو ان التخصيص
لا يصح في العلة المستنبطة لا في العلة المنطوقة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولو سلم ان التخصيص
في مطلق العلل لا يجوز فالجواب عنه لان الشرط في العلة الوطي ان لا يكون وجود المانع والمانع ههنا موجود وهو
دلالة النص لا يقال ان مثال القياس المستنبط من الكتاب بحرمة اللواطة لا يصح لان المثال لا يطابق الممثل لان
الممثل القياس المستنبط والمثال القياس المنطوقة لانا نقول هذا مثال الصوري لا حقيقي والمثال الصوري يصح
للمشاكلة بينهما لان التعدية الحكم من الاصل الى الفرع كما يكون ثابتا في المستنبط كذالك يكون ثابتا في المنطوقة

اونقول

اونقول ان المستنبط اذا ذكر مقابلا للمنطوق يكون بمعنى الخاص وهو ما يكون معرفة علته بواسطة التامل واذا ذكر
مطلقا يكون بمعنى العام وهو ما يكون معرفة علته بواسطة الفهم واللغة سواء كان بواسطة التامل او لا
وههنا مطلق فيصح اطلاقه عليهما وقال بعضهم ان مثال القياس المستنبط من الكتاب قياس التفاضل في الجنس على
السنة والعلة المشتركة القدر والجنس ومثال القياس المستنبط من السنة قياس سقوط نجاسة سور سواكن البيوت على
سقوط النجاسة سور الهرة والعلة المشتركة بينهما الطواف فالسنة هو قوله عم فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فان قيل هذا القياس لا يصح عند ابي يوسف رح مع انه متفق عليه لان الشرط القياس ان يكون حكم الفرع بعينه حكم الاصل
وههنا متغايران لان حكم الاصل سقوط النجاسة دون الكراهية وحكم الفرع سقوط النجاسة دون الكراهية عند ابي يوسف رح
قلنا لا نسلم انهما متغايران لان تعدية احد الحكمين بدون الآخر لا يكون محسوسا بالتغير فان قيل الاعتراض السا
بق يرد على هذا المثال ايضا كما يرد على مثال السابق والجواب ما مر في المثال السابق ومثال القياس المستنبط من الاجماع
قياس حرمة ام الزانية على حرمة ام الموطوءة وقال بعضهم مثال المستنبط من الاجماع قياس حرمة المصاهرة بالزنا
على حرمة المصاهرة بوطي الحلال فان قيل ان هذا المثال لا يصح للقياس المستنبط من الاجماع حيث ان حرمة المصاهرة
ثابت بالكتاب لان حرمة المصاهرة اصول الموطوءة ثابتة بقوله تعالى وامهات نسائكم وحرمة المصاهرة فروع المو
طوءة ثابتة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وحرمة مصاهرة اصول الواطي
ثابتة بقوله تعالى وحلائل ابنائكم وحرمة مصاهرة فروع الواطي ثابت بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فلا يصح مثال
القياس المستنبط من الاجماع اجيب عنه بان الثابت بالكتاب حرمة المصاهرة بسبب عقد النكاح ومثال القياس
المستنبط من الاجماع حرمة المصاهرة بسبب وطي الحلال وفيه نظر من الوجهين الاول انه اذا ثبت بالكتاب حرمة
المصاهرة التي بسبب العقد النكاح مع ان النكاح سبب بعيد للعلوق فيثبت به حرمة المصاهرة بالوطي الذي هو
سبب قريب للعلوق بطريق الاولى والثاني ان حرمة فروع الموطوءة ثابتة بحكم هذا النص هو قوله تعالى دخلتم
بهن وحرمة اصول الواطي ثابت بقوله تعالى وحلائل ابنائكم لان المراد من الحلال حلائل الواطي وحرمة فروع الوا[طي] ثا

بت بقوله تعالى ولا تنكحوا الآية لان النكاح حقيقة في الوطي اجيب عنهما بوجهين الاول ان الثابت بالكتاب حرمة
المصاهرة بوطي الحلائل الذي بسبب عقد النكاح ومثال القياس حرمة المصاهرة بوطي الحلال الذي بسبب ملك
اليمين وهو ثابت بالاجماع والثاني ان ثبوت الحكم بالكتاب لا ينافي من الاجماع كفرضية الصلوة والزكوة فالقيا
س باعتبار الاجماع بلا ملاحظة الكتاب لا يقال ان حرمة المصاهرة بالزنا ثابت بحكم النص هو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لان الدخول اعم من الحلائل والحرام فلا يصح القياس لانا نقول ثبت بحكم
النص حرمة مصاهرة فروع الموطوءة والقياس لمطلق حرمة المصاهرة بالزنا فان قيل هذا القياس لا يصح لان الشر
ط القياس وجود علة الجامع وليس ههنا العلة الجامع لان الجزئية كالعدم لقوله عم الولد للفراش وللعاهر
الحجر وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اجيب عنه بان الجزئية ثابتة في حق الام اذ ترث ولا يثبت في حق الاب
اذ لا يرث فالقياس باعتبار حق الام احتياطا كذا فهم من الهداية وقال بعضهم مثال القياس المستنبط من الاجماع
عدم الضمان منافع المغصوبة على عدم ضمان منافع ولد المغرور والعلة المشتركة عدم تقوم المنافع لان الصحابة
اجمعوا على رد الجارية الى المستحق وحكموا ان ولد المغرور بالقيمة وسكتوا عن ضمان المنافع فهذا يدل
على المنافع غير متقوم فان قيل ان السكوت لا يدل على عدم التقوم المنافع لانه جاز ان لا يكون له منافع ولو
سلم فيجاز ان لا يكون من صاحب الحق طلب والضمان تجب بعد طلب صاحب الحق والجواب عن الاول ان اتفاق الر
واية على ان له منافع وعن الثاني بان صاحب الحق طلب من حكم الحادثة ومنافع الولد جزء من حكم الحادثة فالطلب
من الكل يستلزم الطلب من الجزء فان قيل هذا المثال للقياس الذي المستنبط من الاجماع لا يصح لان عدم الضمان منافع
المغصوب ثابت بالدلالة لان العلماء تقرروا ان الحكم اذا ثبت في احد المتماثلين بالنص فيثبت في المماثل الآخر
بالدلالة كذا فهم من شرح البزدوي اعلم ان وجه حصر الادلة في الاربعة ان الحكم الثابت لا يخلوا اما بالوحي او بغيره
والوحي اما متلوا وهو ما يكون الحاق الاعجاز به او ما يكون مقروءا بلسان الملك وحكى الرسول عم عنه او غيره وهو
ما يكون بعكس منهما فالاول كتاب والثاني سنة وغير الوحي اما بالاجتهاد او بغيره والاجتهاد اما باجتهاد الكل او

البعض

او البعض فالاول اجماع لان الاجماع عبارة عن اتفاق الآراء والثاني قياس وغير الاجتهاد لا يكون حجة لان القول
اما عن نفسه او عن الغير فالاول ليس بحجة لانه يعبر عما في ذهنه وهو يحتمل ان يكون من نفسه او من جانب الله تعالى والوهم
ليس بحجة والثاني ايضا ليس بحجة لان التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل وقبول الغير بلا دليل ايضا يحتمل ان يكون من نفسه او من
جانب الله تعالى والوهم ليس بحجة فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يكون خبر الواحد حجة لان خبر الواحد يحتمل ان يكون من الرسول
او من غيره والقياس ايضا يحتمل ان يكون بالخطاء او بالصواب قلنا ان الوهم ليس بحجة اذا كان مساوي الطرفين اما في خبر
الواحد والقياس جانب الحجية راجح فان قيل ان الحكم كما ثبت بهذا الاربعة كذالك يثبت باربعة اخرى وهو استصحا
ب الحال والشرائع من قبلنا وقول الصحابي وتعامل الناس فلا يصح الحصر في الاربعة بل صار ادلة الشرع ثمانية قلنا استصحا
ب الحال مندرج في القياس لانه قياس يكون على ما كان او بالعكس وقول الصحابي ايضا في المعقول او في غيره وان كان الثاني
فيحمل على السماع فيكون سنة وان كان الاول فاما ان يكون على سبيل الاستخراج او لا فالاول مندرج في القياس وا
لثاني يحمل على السماع فمندرج في السنة واما الشرائع من قبلنا فان قص الله تعالى بلا انكار فهو الكتاب وان قص الرسو
ل عم بلا انكار فهو السنة والتعامل الناس ملحق بالاجماع لانه اجماع عملي فان قيل الحكم ثبت باربعة اخرى وهي الا
حتياط والضرورة والتحري وغلبة الظن فلا يصح الحصر قلنا الاحتياط ليس بدليل بل هو حكم ثابت بدليل وهو قوله عم دع
ما يريبك الى ما لا يريبك ومعنى هذا العبارة الحكم الثابت بالاحتياط ان الحكم الثابت بما ثبت به الاحتياط وهو قوله
عم دع ما يريبك الحديث ومعنى هذا العبارة الحكم الثابت بالضرورة ان الحكم الثابت بما ثبت به الضرورة وهو قوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام ومعنى هذا العبارة الحكم الثابت بالتحري ان هذا
الحكم الثابت بما ثبت به التحري وهو قوله عم قبلة المشتبهين جهة التحري ومعنى هذا العبارة الحكم الثابت بغلبة الظن
الحكم الثابت بما ثبت به غلبة الظن وهو الاجماع لان الاجماع منعقد على ان غلبة الظن حجة عند انعدام دليل ما
فوقها فالاول مندرج في السنة والثاني مندرج في الكتاب او السنة وثالثها مندرج في السنة ورابعها مندر
ج في الاجماع فيصح الحصر كذا فهم من شرح كنز الفوائد وغيره فان قيل ان وجه الحصر لا يخلو اما دليل ولا فان كان

الاول بطل الحصر فى الاربعة فامكان الثانى للصحة الحصر لجواز ان يكون زائدا من الاربع اجيب عنه المراد الثانى ربع الحصر لانعدام الاصلى والعدام الاصلى لا يحتاج الى دليل الا ان يحكم على العدام دليل فاس حتى يحتاج الى دليل فالاولى

ب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة المعلوم القرآن فى اللغة على معنيين بمعنى المقروء وبمعنى المقروء اى منظوم بعض اجزائه بعض وفى الاصطلاح اسم للمجموع المركب من اول الفاتحة الى آخر الناس لكن المراد من القرآن هنا بحسب اللغوى فهذا المجموع تعريف حقيقى للقرآن فالقرآن جنس شامل للمقروء وغيره وبقيد على الرسول اى على قلبه احتراز من الكتب المنزل على الرسول من قبيل بنيانه وبقيد المكتوب فى المصاحف احتراز عن المنقوش فى القلوب وبقيد المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة احتراز عن المنقول نقلا غير متواتر كقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وقراءة ابى بن كعب فعدة من ايام آخر متتابعات وبقيد بلا شبهة عند الجمهور لتأكيد اخراج ما نقل على سبيل الشهرة واما عند امام جصاص فلا حاجة الى هذا القيد لان الشهرة عنده قسم من المتواتر وان كان المراد من القرآن بحسب الاصطلاحى فالقرآن تعريف لغيره الكتاب والباقى تعريف حقيقى للقرآن قال قيل الكتاب لا يخلو اما المراد من الكتاب الكل والبعض لكن الاول فالقرآن لا يصح ان يكون تعريفا للفظى لان تعريف اللفظى لا يكون الا بالاسم والقرآن ليس باسم شهور لانه مشترك بين كلام اللفظى والنفسى مع ان اخذ الالفاظ المشترك فى تعريف قرائن التعريف فاسد وان كان الثانى فلا يصح ايضا لان القرآن ليس باسم شهور لبعض الكتاب اجيب بشق الاول اخذ لفظ المشترك فى التعريف قرينة فيشيع اذا كان يستعمل فى المعنيين مساويى الطرفين واما القرآن فاستعماله فى اللفظى اكثر واما الاسم شهرة الاسم فعند قياسه الى المنقول عنه والمسمى عنه هنا الكتاب ولا شك ان القرآن مشهور من الكتاب الا ترى اذا ذكر لفظ القرآن يراد منه اكثر الناس الكلام اللفظى واذا ذكر لفظ الكتاب لا يراد منه اكثر الناس الكلام اللفظى او نقول القرآن لما كان مختلفا فيه بين الناس بعضهم ان القرآن علم شخصى للكلام اللفظى فاذا بعضهم انه علم الجنس للكلام اللفظى والاعتراض يرد على قول من يقول ان القرآن علم شخصى والرد على قول من يقول انه علم الجنس حيث يرادف قول هذا المذهب بعض

منه القرآن

القرآن وبعض القرآن مرادف لبعض الكتاب فيه نظر وبهو ان القرآن لما كان مشهورا فالفائدة فى تعريفه تقليل الغلط وفائدة رفع التوهم وبهو ان المراد من القرآن الكلام النفسى او المعانى بحسب الاصوليين وبهو ما يتعلق به الاحكام فان قيل ان ماهية الكتاب وقت التعريف لا تخلوا اما حاصل فى الذهن او لا فان كان الاول فلا يصح ما بقى تعريف حقيقى للقرآن لان التعريف الحقيقى بهو حصول صورة غير حاصلة وان كان الثانى فالقرآن لا يصح تعريف اللفظ للكتاب لان تعريف اللفظ بهو حصول صورة حاصلة اجيب عنه بشق الاول واما اطلاق التعريف الحقيقى عليه للمشابهة بين هذا التعريف والتعريف الحقيقى كونهما منفصلين او اجيب عنه بشق الثانى واما اطلاق تعريف اللفظ عليه باعتبار اصطلاح الاصوليين وتعريف اللفظى ان اصطلاحهم ما يكون باسم سمى الشيخ فان قيل الباقى لا يصح ان يكون تعريفا حقيقيا للقرآن لان التعريف الحقيقى ما لو يكون مشتملا على جميع ذاتيات الشيء وبعض من الذاتيات الاعجاز وبهو لا يتصور فيه نظر من وجهين الاول ان الذاتيات الشيء لا تكون منفكا عنه والاعجاز عن القرآن لان ما دون الصورة داخل فى كونه قرآنا مع انه لا اعجاز فيه تصور فيه الاترى ان الله تعالى طلب الاعجاز من المخصم بالسورة بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله الآية فما دونه فعلم ان الاعجاز لا يتصور فيما دونه لانه اذا تصور فيما دونها فطلب الله تعالى الاعجاز من المخصم فيهما دونها لان المبالغة فيهما دونها اكثر والقرآن الاعجازى بناء على البلاغة والفصاحة وبهما وصفتان للقرآن كما فالاعجازى ايضا وصف للقرآن لان الذى حكم الذى عليه والجواب عن الاول ان الاعجاز ذاتى للقرآن فى اصطلاح لا فى الحقيقة او ان الاعجاز ذاتى لمجموع القرآن والمحكم الآية داخل فى المجموع من حيث المجموع عن الثانى فان قيل ان الاعجاز على حسب ادبى من حيث انه دال على كلام النفسى ولا يكون بناء على الفصاحة والبلاغة وثانيهما من حيث انه دال على كلام النفسى ولا يكون بناء على الفصاحة والبلاغة والمراد بهنا الاول له الثانى او اجيب عنه الاصل الاعتراض بان المراد من الحقيقة الحقيقة الناقصة فيصح اطلاق الحقيقة عليه للمشابهة بهذا التعريف لا يصح ان يكون تعريف حقيقيا للقرآن لانه يشتمل على النزول والكتابة والنقل وكلها عوارض فهى من عوارض الحقيقى فلا يكون مشتملا على الذاتيات فلا يصح اطلاق الحقيقى عليه لانا نقول ان المقيد على التسمين الاول ما ذكر مقابلا للاسمى وبهو ما لا يكون مشتملا

على الذاتيات والثانى ما ذكر مقابلا للفظى وبهو لا يكون لفظيا وبهو لم ان يكون بالذاتيات او العرضيات وبهنا ذكر مقابلا للفظى فيصح اطلاق الحقيقى عليه فان قيل بذا الصح اذا كان المراد من القرآن القرآن بمعنى الاصطلاحى واما اذا كان القرآن بمعنى اللغوى فلا يصح ان يكون بهذا المجموع تعريفا حقيقيا للكتاب لانه يشتمل على العوارض وليس مقابلا للفظى اجيب عنه ان هذا اطلاق عليه مجازا وللاسمى بحسب الحقيقة يصح اطلاق الحقيقى عليه مجاز فان قيل لا بد ان التعريف ان يكون جامعا مانعا وبذا التعريف لا يكون جامعا فانه لا فراده لانه خرج عنه نظم الفارسى مع انه داخل فى كونه قرآنا بدليل جواز الصلوة عليه لان النظم الفارسى ليس بقرآن لكنه مكتوب ومنقول اجيب عنه بان المنزل بهو المعنى الحقيقة والتقديرى والفارسى وان لم يكن منزلا حقيقيا يكون منزلا تقديريا لانه كما ان النظم العربى مشتمل على معنى مخصوص للقرآن كذلك النظم الفارسى مشتملا على معنى مخصوص للقرآن وفيه نظر لانه يلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز وبهو محال لانا نزول النظم العربى كان حقيقيا او النظم الفارسى مجاز فالاول فى الجواب عن الاعتراض ان يقال ان المراد من المنزل بهو النظم العربى واما خروج النظم الفارسى فليس بمضر لنا بل ضرورة واجب لانه ليس من القرآن بدليل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان قيل فعلى بذا ينبغى ان لا يجوز الصلوة به مع انه جازة الصلوة به قلنا ان جواز الصلوة بالفارسى ثابت بعبارة النص بهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وبالفارسى ثابت بدلالته وبهو ان النظم العربى كما يشتمل على معنى مخصوص للقرآن كذلك النظم الفارسى فليس بمضر لنا ان يجوز الصلوة بالنظم اليونانى وغيره ايضا للان بذا لفيه كما يوجد فى النظم الفارسى فكذا فى سائر اللغات مع انه لا يجوز الصلوة بالنظم اليونانى وغيره لانا نقول فعلى بذا فقد ذهب البعض بجواز الصلوة به واما على مذهب الجمهور فهو ان الاشتمال على معنى المخصوص شرط لا يكون علة بل للعلة الاشتمال مع كمال المناسبة والمناسبة بين النظم العربى والفارسى موجود لاتفاق العلماء على ان بينهما مناسبة بخلاف سائر اللغات لانهم لم يقولوا بالمناسبة بينهما ولم يكلموا فيه والاصل الرجوع الى المناسبة بينهما فلا يوجد العلة بينهما ولذا لا يجوز الصلوة به او بعبارة النص وبهو ان فرق بينهما فالحرف ما يتركب من التبعيض والبعض اعم من بعض التركيبى او بعض البسيط فالاول عبارة عن اللفظ والمعنى والثانى عبارة عن المعنى فقط فنظم النظم الفارسى وان لم يكن بعض التركيبى لكن وجد فيه بعض البسيط

ورد

ورد عليه ان بعض البسيط كما يوجد فى نظم الفارسى كذلك يوجد فى سائر اللغات مع انه لا يجوز الصلوة بها اجيب عنه ان القرآن بلفظ الناشر لا يسمى قارئا بخلاف القرآن بلفظ الفارسى فانه يسمى قارئا فان قيل لا بد فى التعريف ان يكون مانعا عن الدخول الغير وبذا لا يكون مانعا لانه دخل فيه التسمية وبهى من القرآن بدليل عدم جواز الصلوة به وبدليل عدم عدم قرآنيتها للحائض والجنب وبدليل عدم كفر جاحده اجيب عنه انا نمنع الدخول التسمية لان المذهب الصحيح انه من القرآن بدليل قوله عم تجوز القرآن عن الغير الا ترى الى الحائض والجنب فلا يخلوا اما ان يقصد التبرك والتيمن او بقصد القرآنية فان كان الاول فمسلم لانه كما لا يحرم قرآنية التسمية بها كذلك لا يحرم سائر الآيات بها وان كان الثانى فلا نسلم لانه كما يكون قرآنية سائر القرآن ممنوعا فكذلك قرآنية التسمية وانما عدم كفر جاحدها فهو حيث انها مختلف فيها والاختلاف مورث الشبهة والكفر لا يثبت بها فان قيل بذا التعريف ايضا لم يمنع عليه ذهب البعض لانه دخل فيه التسمية مع ان التسمية عنده ليست من القرآن اجيب عنه بان البعض خرج التسمية بهذا القيد بالشبهة ونظر وبهو ان التسمية لا يخلوا اما ان تخرج بهذا القيد او لا فان كان الاول فالتعريف لا يجوز على مذهب الجمهور لان التسمية عندهم داخل وان كان الثانى فالتعريف لا يصح على مذهب البعض لان التسمية عنده ليس بداخل فى القرآن اجيب ان بذا القيد عند الجمهور متعلق بمعنى ادخل فى لا يخرج التسمية وعند البعض صفة ثانية للنظم فخرج تسمية بهذا القيد فان قيل ان التسمية عند البعض آية تامة فينبغى ان يجوز الصلوة به عنده مع انه لا يجوز اجيب عنه بان فى التسمية اختلافا فاشتبهت فخمورت الشبهة والقرآنية ثابتة على وجه القطع والتيقين فلا يؤدى بما فيه شبهة ونظر من وجهه الاول انا لا نسلم ان فرضية القرآن فى الصلوة ثابت على وجه القطع والتيقين لانه ثابت بقوله تعالى فاقرؤا وبهو لا يفيد الزوم القرآن فى حالة الصلوة فضلا على حالة الصلوة انما يكون بسياق الكلام وبهو دليل ظنى وقد تقرر عند العلماء ان حمل الكلام على المعنى بدليل ظنى تصير ظنيا فلا يثبت القرآن فى الصلوة على وجه القطع والتيقين والثانى ان بعض العلماء حملوا الكلام على خارج الصلوة فصار مجملا والمجمل ظنى والثالث انه اختلف العلماء فى فرضية القرآن روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه ان القرآن ليست اصلا والرابع انا لا نسلم ان

كل الشيء اذا ثبت على وجه القطع واليقين لا يؤدي بما فيه شبهة الا ترى ان الوضوء فرض على وجه القطع واليقين ويؤدي
بما لا عذران وقد اختلف فيه الشافعي واذ ليس اختلاف مورث للشبهة والسجدة فرض على وجه القطع واليقين ويؤدي
ذي بوضع اللافف مع انه اختلف فيه على ان الاسلم ان كل الشيء اذا ثبت على وجه القطع واليقين فيقتضي ان يكون تحققه
من المكلف زائدا خارج عليا وجه القطع واليقين بل المعتبر تحققه من المكلف بحسب غلبة الظن الا ترى ان صلوة المقتدي
فرض على وجه القطع ويؤدي بصلوة الامام مع انه يجوز ان يكون صلوة الامام فاسدة فلا يتحقق الا مور به من المكلف على وجه
القطع بل تحققه بحسب غلبة الظن **والجواب** عن الاول ان العزوة فرض بوجه القطع واليقين لان قوله تعالى فاقرؤا امر وحقيقة
الامر للوجوب لكن مطلق عن حالة الصلوة وعدم الوجوب خارج للصلوة ثابت بالاجماع فبقيت فرضية العزوة ضرورة
فرحالة الصلوة والحكم اذا ثبت ضرورة على النفي فهي ثبت على وجه القطع واليقين وعن الثاني ان المعتبر هو التاويل الصحيح
وهذا التاويل ليس بصحيح لما فيه ترك حقيقة الامر وعن الثالث لا نسلم ان فيه خلاف العلماء وهو عبارة عن القول مع
الدليل بل فيه خلاف العلماء وهو عبارة عن القول بلا دليل فالاول معتبر والثاني ليس بمعتبر لانه اجتهاد وشرط صحته الا
جتهاد ان لا يكون مخالفا للكتاب وهذا مخالف وعن الرابع ان لا نسلم ان كل شيء اذا ثبت بوجه القطع يؤدي بما فيه شبهة
ان كل شيء اذا ثبت بوجه القطع يلزم على الزمة قطعا ويقينا وكل شيء اذا ثبت بالذمة لا يبرأ فرضيته من المزيل القوي الا ترى
ان التوجه الى البيت ثبت بوجه القطع لا يزيل الخطيم لان فيه شبهة البيت **والجواب** عن مادة النقض ان العلماء و
ما يفسر افرضية الوضوء باستعمال الماء بوجه القطع واليقين وهو هذه المادة حاصل وغير العلماء عن فرضية السجدة بوضع
من المكلف زائد خارج الانف على الارض واما الخلاف فزال الاول فثابت فرعا والصفة الى على المنزل عدمه فزال ان غلبة الظن تخصيص الجبهة وعدم
بوجه القطع بل تحقق عن الخلل فالاسلم ان كل شيء اذا ثبت بوجه القطع لا يزول الا بمزيل قطعي كما ان الاحكام الشرعية كلها
المأمور به المكلف تثبت بحصل اذا ثبت المأمور به من المكلف خارج بوجه القطع واذا لا يكون كذلك لا نسلم ان كل الاحكام الشرعية كذلك
متنازع فيه الصلوة المقتدي لا يحكم بكل الاحتمال فاقيم غلبة الظن مقام اذا لم يعتبر الظن غلبة سدبابا لجماعة بخلاف القرءة
لان القاري قادر على قرءة غير النسية فيحكم كل الاحتمال **قال قيل** انكم تقولون كل شيء اذا ثبت بوجه لا يؤدي بما
القطع فيه

فيه الشبهة فعلى هذا لا يجوز الصلوة بالفارسية لان فيه اختلافا فالهي واذ ليس الاختلاف مورث للشبهة مع انه يجوز الصلوة به ولا
يكفر جاحده **اجيب** عنه بان المراد من الاختلاف الاختلاف الذي مورث للشبهة فزال الشبهة الماموربه وهذا الاختلاف لا يكون
مورث للشبهة فزال الشبهة الماموربه لان البعض الا عم من البعض التركيبي والبسيط وهنا وان لم يحصل بعض التركيبي لكن يحصل بعض
البسيط واستدل على بعض البسيط عند العجز جرت تبار ان البعض الا عم من بعض التركيبي البسيط ففي الفارسية وان لم يحصل
بعض التركيبي لكن حصل بعض البسيط فلا يكون هذا الاختلاف مورث للشبهة فزال الشبهة الماموربه والاختلاف ثابت في
الا عجز المحقق والتقدير وآما عندنا فالعجز يعتبر الا عم ان يكون حقيقيا او تقديريا وعند محمد العجز المحقق معتبر والتقديري
ليس بمعتبر **فان قيل** انكم قلتم ان كل شيء اذا ثبت بوجه القطع لا يؤدي بما فيه شبهة فعلى هذا لا يجوز الصلوة بآية قابلة التسمية
لان عند ذلك فوت التسمية مع قابلية آية تامة واذ ليس الاختلاف مورث للشبهة مع انه يجوز الصلوة بآية قابلة التسمية
قابلة التسمية **اجيب** عنه بان نقل من الثابت على روايتين احديهما ان التسمية فقط آية تامة والآخران التسمية مع
قابلة آية تامة فهذا الشبهة والاعتبار للشبهة لا للشبهة **وفيه** نظر لان فزال التسمية الفيه شبهة الشبهة والاعتبار للشبهة
الشبهة مع انه لا يجوز الصلوة بالتسمية **اجيب** عنه بانه لحق بالتسمية الشبهة المعتبرة وهي ان التسمية ليست من القرآ
ن فلا يكون مثل الشبهة الشبهة كما ان الدليل الظني للعارض مع القطعي واذا لحقه مع الدليل القطعي فيعارض مع
الدليل القطعي **ويرد** عليه ما ذكرتم ان كل شيء اذا ثبت بوجه القطع لا يؤدي بما فيه شبهة ينبغي ان لا يجوز بالمعاذتين لما
روي عن ابن مسعود انهما ليستا من القرآن ولا يكفر جاحده **قلنا** لا نسلم صحة هذه الرواية وان سلم فقلنا المعاذتين من ذعم
ان المعاذتين ليستا من القرآن فاولئك لعنة الله عليه والملائكة اجمعين بل اخبر عوا عليه ولو سلم فقلنا انعقد الا
جماع اللاحق بعد ارتفاع الخلاف السابق **فان قيل** لا نسلم ان ابن مسعود خالف القرآنية ان
لمعاذتين ولو كان قائلا لكتبه في مصحفه **قلنا** ان عدم الكتابة لا يدل على الانكار عن قرآنية المعاذتين
لانه جاز ان يكون عدم الكتابة من جهة الاعتماد على ورده لان المعاذتين كانتا مشتهرتين ورد ابن مسعود اومن جهة
الاعتماد على قرائن حال الحرد عن المصحف او من جهة الاعتماد على شهرة قرآنية المعوذتين او من جهة ان لا يوجد الا ذن

للاسماء هذا وبترجمة فيلزم الدور الفاسد **اجيب** عنه بان المراد من القرآن المعرف بهيئة الكل وهو المنزل هو مطلق على البعض
والمجموع المركب والمراد من القرآن المعرف بمعنى الجزئي وهو عبارة عن مجموع المركب بهيئة المجموع فلا يلزم الدور لان ا
لقرآن بمعنى الكلي موقوف على المصحف والمصحف موقوف على القرآن بمعنى الكلي والجزئي متغايران ان
فلا يلزم الدور **ويرد** عليه ان العلم بالجزئي موقوف على العلم بالكلي فيلزم الدور بالواسطة لان القرآن بمعنى الكلي
موقوف على المصحف والمصحف موقوف على القرآن بمعنى الجزئي والقرآن بمعنى الجزئي موقوف على القرآن بمعنى ا
لكلي فتوقف المصحف على القرآن بمعنى الكلي لان موقوف الموقوف موقوف فيلزم الدور بهذا الواسطة **اجيب** عنه
ان لا نسلم ان العلم بالجزئي موقوف على العلم بالكلي مطلق بل العلم بالجزئي هو موقوف على العلم بالكلي اذا كان الكلي ذا
تر للجزئي والجزئي تصور بالكنه وهنا لا نسلم ان القرآن بمعنى الكلي ذا تر للقرآن بمعنى الجزئي ولو سلم هذا فلا نسلم
ان القرآن بمعنى الجزئي تصور بالكنه لانه جاز ان يتصور بوجه ما وهو ان القرآن شعار الماية القرآن بهذا **والجواب**
عن اصل الاعتراض هو ان لا نسلم لزم الدور لانه لا يستلزم الدور اذا كان هذا التعريف للقرآن واذا كان التشخيص للقر
ان فلا يلزم الدور لان التشخيص القرآن موقوف على المصحف والمصحف موقوف على القرآن وهما متغايران فلا
يلزم توقف الشيء على نفسه لان التشخيص عبارة عن امتياز الشخص ما بين الاشخاص وهذا المعنى موجود وهنا لان ا
لقرآن مشترك بين الكلام اللفظي والنفسي فحسل الكلي اذا كان احد مسمى الامة الكتاب فالمراد هنا الكتاب اللفظ
او النفسي **فتاج** في الجواب المنزل يختار عن كلام النفسي **فان قيل** من اين يعلم ان هذا التشخيص للقرآن لا تعريفه **قلنا**
يعلم من ان القرآن لشخص وشخص لا يجد لان التشخيص لا يخلو اما ان يدخل في التعريف او لا فان كان الاول فلا
يكون حدا لان التشخيص من العوارض والتعريف اذا كان مشتملا على العوارض لا يكون رسما لا حدا وان كان الثاني فلا يكون الحد
مساويا للمحدود **فان قيل** انا لا نسلم ان التشخيص من العوارض لان العلم اذا تعلقا على الشخص مركب اعتباري وكلتبي
اذا اخذ في مفهوم المركب الاعتباري فهو ذات مبهمة فالتشخص فردية الشخص **قلنا** انا لا نسلم ان هذه القضية مهملة لا
محصورة لانها لو كانت محصورة لثبت حكم هذه القضية الى الواجب والواجب منزع عن التركيب واذا كانت مهملة
فالمهملة في حكم الجزئية فيكون تقدير كل بعض الاشخاص مركب اعتباري فلا يثبت ان التشخص في القرآن لا نه هنا

من الرسول الاسم) لان من دأب ابن مسعود ان لا يكتب الآية في مصحفه الا ان يوجد الاذن من الرسول الاسم) وفيه الوجوه **فظر**
اما في الوجه الاول فهو ان لا نسلم ان عدم الكتابة من جهة الاعتماد على ورده لان ورده كان لزما لمعاوذتين كذا كالفاتحة في
وآية الكرسي مع انه كتب الفاتحة في مصحفه واما في الوجه الثاني ان عدم الكتابة لم يكن من جهة الاعتماد على قرآنية المعوذتين في
مصحفه لان فيها لما كان المعاذتين كذا لك غير مع الآية وبكذا الاعتراض على الوجه الثالث كذا ذكر الخبز الجزري **فان قيل** ان الفاظ مختلف المصحف في التعريف القرآن الا يجب لا نستلزم الدور لان يتوقف القرآن على المصحف ويوقف
المصحف بما جميع فيه القرآن فحينئذ يتوقف المصحف على القرآن فيلزم الدور **اجيب** عنه بان المصحف ههنا بمعنى اللغوي
وهو عبارة عن القرطيس المجلد الكتابة او عبارة عن القرطيس المكتوب لا يطلق الا لفاظ عم يا يكون من القرآن او غيره
من غيره **وفيه** نظر لان معنى اللغوي المصحف مجرد اخذ الالفاظ المجرد عن جميع قرائن التعريف **قلنا** بهذا اذا لم يكن قرينة دالة
على المعنى المجرد وههنا وجد القرينة وهي تعذر المعنى الاصطلاحي لان العلم والقرءة اذا كان لفظ معنيين واحد المعنيين متعذر
وهو قرينة على تعيين معنى آخر ولو سلم ان المصحف ههنا بمعنى الاصطلاحي فلا يلزم الدور لان معرفة القرآن معرفة موقوف على المصحف والمصحف مشهور بيننا فلا حاجة اليه التعريف فلا يلزم الدور **فان قيل** كما ان المصحف مشهور
بيننا كذلك القرآن مشهور بيننا فلا حاجة الى التعريف ولا فائدة فيه **قلنا** ان ذكر التعريف لفائدة دفع التوهم وهو ان القر
آن مشترك بين الكلام اللفظي والنفسي فتوهم المتوهم ان المراد من القرآن ههنا الكلام اللفظ او النفسي فيعرف ليعلم ان
المراد ههنا من القرآن الكلام اللفظي او لتعيين بحث الاصول **فان قيل** فعلى مذهب البعض يلزم الدور لانه يعرف المصحف
اجيب عنه ان على المذهب هذا التعريف للكتاب لا للقرآن فلا يلزم الدور على هذا المذهب ايضا لان الكتاب موقوف
على المصحف والمصحف موقوف على القرآن وهما وان كانا متغايرين ان وتغايرا اسميا كافيا لدفع الدور **ويرد** عليه ان هذا
يصح اذا كان القرآن بمعنى اللغوي واذا كان القرآن بمعنى الاصطلاحي فلا يصح هذا التعريف للكتاب **قلنا** اذا كان القرآن بمعنى
الاصطلاحي لا يعرف المصحف بهذا التعريف بل يعرف بما كتب فيه من السور المتلو فلا يلزم الدور لان القرآن والسور المتلو
اسمان متغايران وتغايرا اسميا كافيا لدفع الدور وفي هذا ان الجوابين **نظر** لان المقصود من المعرف والمعرف ما يتحدا

زان لايكون القرآن مركبا اعتباريا وقد يقال ان ما ذكرتم ان التشخص لايحد غير صحيح لان التقريب لايتم لانه عبارة عما يكون الرسم موافقا للمدعى وهذا الدليل لايوافق المدعى لان المدعى عام من تعريف والرسم والدليل خاص لان رسمي الحد الرسم لكل حد مبني بعبارة والرسم عنه بان هذا الاعتراض انما يتبين على قلته فيهم لان المدعى عام من تعريف الحد والرسم والدليل الخ يتعرف الحد والرسم لكل حد مبني بعبارة والرسم بدلالة لان تعرف الاعلى يستلزم لتعرف الادنى فتم التقريب اجيب عنه بان هذا القول مما لايحد معناه لايعرف والتعريف اعم من الحد والرسم لان العلى والتعرف والان المعرف من قبيل الكلي فلا يكون مواطئ موافق للمحدود لان الجزئي ضد الكلي وقد يقال ان يقول لما كان المقصود من الحد والرسم فلم خصص الحد بالنفي اجيب عنه ان المراد من الرسم بطريق الاولوية لان العلى اتفقوا على ان نفيا الاستلزام متوكدة عن النفي بالعبارة وقد يقال ان يقال كلكم ذكرتم ان القرآن مشخص لايخلو اما ان يكون المراد من القرآن ما كان قائما بالسان جبريل عليه السلام او ما كان قائما بالسان كل قاري فان كان الاول فسلم ان القرآن مشخص لكن نمنع ان كل ما يجوز الصلوة به بالقرآن الذي قام بالسان كل قاري ولا يطلق عليه اسم القرآن مع انه يطلق عليه ويجوز الصلوة به وان كان الثاني فلا نسلم ان القرآن مشخص بل هو متعدد والمشخص لا يتعدد لان القرآن عرض والعرض اذا تعدد الا عرض تعدد والمحل متعدد فيكون القرآن متعددا اجيب عنه المراد من القرآن ما كان قائما بالسان كل قاري وانما اطلاق اسم الشخص عليه ليس بحسب الحقيقة بل بحسب الاصطلاح واصطلاح الاصوليين على ان القرآن اذا كانت مركبة من كلمات متعددة محصورة وقرءة بعض من القرآن مساوا لقرءة الآخر يطلقون عليه شخص واحد كما ان القصيدة مركبة من الكلمات المتعددة المحصورة وقرءة بعض من القرآن مساوا لقرءة الآخر يطلقون عليه شخص واحد وفيه نظر وهو انه نعم من هذا الجواب ان المساواة في القرءة معتبرة مع انها غير ممكنة لان المساواة في القرءة عبارة عن الاستواء في الكيفية والاستواء في الكيفية غير ممكنة اجيب عنه المراد من المساواة بالنظر الى الذاة وهو عبارة عن الحروف والهيئة والسكتة الا بالنظر الى الكيفية وهي عبارة عن ادا الحروف فنحو جوابه وقد يقال ان نقول ان ذكرتم ان الشخص مركب اعتباري والكلي اذا كان ماخوذ في التعريف فهو ذا تي منه فحينئذ لا يكون تعريفا للتعريف لفظيا فلا يكون ما كان مفهومه ذا تيا مبنى والنفي تعريف لمحقق الا للفظي وفيه نظر وهو ان التعريف اللفظي هو الذي اللفظ لايخلو اما ان يكون المراد من التعريف اللفظي التعريف المحقق بحسب الاسم وهو مقابل

التعريف

التعريف المحقق بحسب الحقيقة او التعريف باسم الاشهر فان كان الاول فهو داخل في الحد وان كان الثاني فسلم انه ليس بداخل في الحد لكن نقول الحقيقة لايخلو اما ان يكون المراد من الحقيقة الحقيقة باصطلاح المنطقي وهي عبارة عما يقال في الجواب ما هو او مصطلح الاصوليين وهي عبارة عن مفهوم اللفظ فان كان الاول فهو غير صحيح لانه خلاف المتبادر حيث ان متكلم بتكلم باصطلاح والمتكلم بها الاصوليين وان كان الثاني فسلم انه مبنى لكن لايصح هذا التعريف لمطلق القرآن منع وجهين الاول ان التعريف اللفظي لايكون الا بالمفرد وهذا مركب والثاني ان المقصود من التعريف اللفظي الامتياز والتعيين وهما يحصلان بقيد واحد وهو النزول فلا حاجة الى التقيد بغيره اجيب عنه الاول ان التعريف اللفظي لايصح بالمركب اذا كان المركب ملحوظا بوجه التفصيلي وامّا اذا كان المركب ملحوظا بوجه الاجمال فيصح تعريف اللفظي بالمركب لانه بمنزلة المفرد وهنا جاز لكونه ملحوظا بوجه الاجمال وعن الثاني انا لانسلم ان الامتياز والتعيين يحصل بقيد النزول فقط بل يحتاج الى هذا القيود وقد يقال نمنع قولكم ان التعريف القرآن لايصح بالمكتوب للان القرآن اسم للنظم والمعنى والنقوش ليس واحدا منها اجيب عنه المكتوب ههنا بمعنى المثبت والثبت اعم المحقق والتقديري اما الالفاظ فثبت حقيقة والمعنى ثبت تقديرا وفيه نظر وهو ان المثبت حقيقة لايخلو اما ان يكون المراد من المثبت المحقق المثبت بالذاة او بالواسطة فان كان الاول فالالفاظ ليس ثبت حقيقة وان كان الثاني فالمعنى ايضا ليس ثبت حقيقة اجيب عنه المراد من المثبت المحقق ما يكون مثبتا بالذاة او ما يكون دلالته مثبتا بالذاة فالالفاظ وان لم يكن مثبتا بالذاة لكن الدال عليه هو المنقوش مثبتا بالذاة بخلاف المعنى فان المعنى ليس مثبتا بالذاة والدال عليه مثبتا بالذاة فالالفاظ وهي ليست مثبتا بالذاة او اجيب عنه ان الالفاظ ثبت حقيقة لانها هو اول المنقوش ثم يكون قريبا الى المنقوش وقريب الشيء حكمه الحال ان المنقوش ثبت حقيقة فالالفاظ كذلك بخلاف المعنى فانه بعيد عن المنقوش فيكون مثبتا تقديرا وقد يقال ان يقول فيعلم بهذا الجواب لايصح اطلاق المثبت حقيقة على معنى الازلية لانه بعيد الهم من الالفاظ مع ان العلى والتعقول على ان معنى الازلي ثبت حقيقة على معنى الازلية الا ترى انما يكون قريبا الى المنقوش وقريب الشيء حكمه يرد النقض فحينئذ وهو ان المنقوش لايخلو اما ان يكون المراد من المنقوش المنقوش بالمصاحف اجيب عنه بان المنقوش وان على المعنى الازلية الا ترى انما يكون قريبا الى المنقوش وقريب الشيء حكمه فيه نظر وهو ان المنقوش لايخلو اما ان يكون المراد من المنقوش المنقوش او مطلق المنقوش وعلى التقدير الاول فهو ممنوع لان القرآن فان كان الاول فهو كذلك لانه ليس كل منقوش قرآنا وان كان الثاني فلا نسلم ان كل منقوش قرآن لانه ليس كل منقوش مكتوبا في المصاحف

كان الثاني فهي كما يكون دالا التزاما على معنى الازلية فكذا كما يكون دالا التزاما على معنى التركيبي الحادث لانه ايضا مدلول الالفاظ فلا يصح الفرق بينهما اجيب عنه المراد الثاني لكن ان المنقوش دالا التزاما على معنى الازلية فكيف يكون قريبا اليه المنقوش بخلاف معنى التركيبي الحادث لان اللازم الذي لايمكن عن الملزوم ومعنى التركيبي الحادث منفك عنها فاظ فترتب اختلاف المفسرين العام قع في التفسير معنى الحادث فان قيل المثبت لايخلو اما ان يكون المراد من المثبت المثبت المحقق بخطوط والتقديري فقط لو هما فان كان الاول فينبغي ان يكون القرآن اسما للنظم فقط وهو غير صحيح وان كان الثاني فينبغي ان يكون القرآن اسما للمعنى فقط وهو ايضا غير صحيح لان القرآن اسم للمجموع وان كان الثالث فلو ايضا غير صحيح لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الالفاظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا مع ان التعريف يصدق على المنقوش اجيب عنه بان المراد ليس واحد منها بل المراد عموم المجاز وهو الواسطة والواسطة اعم من الواسطة الواحدة او الواسطتين فيصدق التعريف على الالفاظ والمعنى للان الالفاظ مثبت بواسطة الواحدة والمعنى مثبت بواسطتين وللاصدق على المنقوش لانها مثبت بلا واسطة وفيه نظر وهو ان جاز ان المجاز الى ذلك لان ارادة المثبت من لفظ المكتوب مجاز وارادة المثبت بالواسطة من المثبت مجاز وهذا غير صحيح اجيب عنه لانسلم ان اضر المجاز في المجاز لا يصح لان في المجاز توسع كما هو مذهب البعض ولو سلم كما هو مذهب الجمهور فلا نسلم ان مطلق المجاز في المجاز لا يصح بل ان كان اللفظ غير مشهور واما اذا كان اللفظ مشهورا في المعنى الاول فنحن نمنع ان المعنى الاول مشهور فكان هذا المعنى حقيقة عرفية فيكون هذا مجازا في الحقيقة لا في المجاز ولو سلم فلا نسلم ان ارادة المثبت بالواسطة من المكتوب مجاز اطلق بل اذا كان ارادته من المكتوب بطريق الاستعارة كيف والارادة بطريق الاستعارة على ارادة المثبت بالواسطة من المكتوب ابتداء اعلم ان طريق الاستعارة ان يراد من اللفظ المعنى الاول مجازا ثم يراد من هذا المعنى المجازي معنى الثاني مجازا كما يراد من المكتوب المثبت ثم يراد من المثبت المثبت بالواسطة واما طريق الابتداء ما يراد من اللفظ المعنى الثاني مجازا من غير ارادة المعنى الاول المجازي كما يراد من المكتوب المثبت بالواسطة من غير ارادة المثبت وقد يقال ان يقول لما كان المثبت اعم من التقديري فيكون تقدير التعريف بهذا اما الكتاب فان القرآن المنزل على الرسول الرسم المكتوب في المصاحف حقيقة او تقديرا فينبغي ان يكون القرآن عبارة عن كلها من اللفظ والمعنى وليس الامر كذلك

بل القرآن عبارة عن مجموعها لا عن كل واحد منهما اجيب عنه ان الحقيقة والتقدير ليس متغيرين القرآن بل هما صفة للموصوف وهو المجموع فتقدير الكلام هكذا اما الكتاب فالقرآن هو المجموع المنزل على الرسول الرسم المكتوب في المصاحف حقيقة او تقديرا وفيه نظر وهو انهما لا يكون صفتين للموصوف المحذوف الى هو نوف ان صفة الثاني يصح حمله على الثاني وهنا لا يصح حمل على المجموع اجيب عنه بان هذا العبارة بحذف المضاف وكلمة او يعني الواو ويكون تقديره اما الكتاب فالقرآن هو المجموع المنزل على الرسول الرسم المكتوب في المصاحف بحذف المضاف وهو بعض حقيقة وبعض تقديرا وقد يقال ان يقول ان التعريف بالمكتوب لايصح لان شرط صحة المعرف ان يكون صادقا على المعرف دائما وهذا التعريف ليس بصادق على المعرف بالنسبة الى زمان عدم الكتابة اجيب عنه ان هذا التعريف بالنسبة الى زمان وهو بالنسبة اليه صادق على المعرف دائما وقد يقال ان يقول ان التعريف القرآن بالنزول والكتابة والنقل لايصح للان هذا التعريف القديم بالحادث وهذا غير صحيح اجيب عنه هذا التعريف لكلام اللفظي بقرينة بحث الاصوليين فيصح بالنزول والكتابة والنقل حينئذ انه تعريف الحادث بالحادث ولو سلم ان هذا التعريف لكلام النفسي لا للفظي فيصح ايضا لان قيد الدال مرادا بها فيصح ايضا لان الكلام اللفظي متصف بالانزال والعلو على الرسول الخ وقد يسلم انه لا يكون قيد الدال مرادا بها بالانزال حيث قالوا ان من حفظ كلام اللفظي حافظ كلام النفسي وقد يقال كيف نزل كلام النفسي وقد يقال ان يقول ان اتصاف كلام النفسي بالنزول لايصح لان النزول مستلزم للانتقال وهو ممتنع في كلام النفسي اجيب عنه الكلام النفسي في قائم بذاة الواجب ليس متصف بالانتقال والانتقال متصف بالانزال بلا كيف والاتصاف بالانزال بلا كيف ليس مستلزم للانتقال كما ان التلفظ بالريح يقوم بالذاة الواجب بلا كيفية نظرية والنظر وفيه وقد يقال ان يقول بهذا التعريف لا يخلو اما ان يكون التعريف للكلام اللفظي او كلام النفسي فان كان الاول فلا يكون التعريف مانعا عن دخول غير وحيث يدخل فيه خارج الكلام النفسي وان كان الثاني فلا يكون التعريف الخ مانعا حيث يدخل فيه خارج اللفظ اجيب عنه ان هذا التعريف للاول وقيد النظم مراد بها فتقديره اما الكتاب فالقرآن هو المعنى المنزل فلا يكون اللام اللفظ داخلا فيه وقد يقال متواتر فيه نظر وهو ان شرط التواتر تواتر نسبة القرءة وحيث المعنى مرادا بها لانه ليس بمنظم او لو نسبة القرءة اما الكتابة فتقديره اما الكتاب فالقرآن هو المعنى المنزل الخ فلا يكون كلام اللفظ داخلا فيه هم ان لا يصح لانه فما ذكر عمر فلا كتبوا آية الرجم نظر وفيه وان شهد اثنان مشهور رجلان فكتبوا وان شهد رجل واحد مشهور رجلين اخيين عشرة رجل من غير هم فانتبوا وان شهد نفر من الناس ولم يجمعهم مجلس اثنين عشر فلا كتبوا فعلم من قولهم ان التواتر لا يكون

شرطاً اجيب عنه انا نمنع الاجماع بعد نقل الاثنين فيصير كالمتواتر والمراد من التعريف بالمتواتر كما المتواتر وفيه نظر وهو ان الاجماع ايضا منعقد اعلى قرءة النبي بالكعب مع ان قرءته ليست كالمتواتر اجيب عنه لانسلم انعقاد اجماع الصحابة على قرءته بل انعقد اجماع من علي عدم ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع على جهة القرائنية بل انعقد الاجماع على طريق النقل لا على جهة القرائنية

وقد قيل ان يقول ان قولكم ان المراد من المتواتر ما كان كذلك في غير هذا الزمان فممنوع فان الاسلام في بعض السنة لانه هناك متواتر عندنا المتواتر القرآن قلنا المراد من المتواتر القرآن هناك بعض القرآن والشك في القرآن قرآنية بعض القرآن قطعاً بلا شبهة فالاستدراج من المشهور عندنا المحصل فان قيل بذا القول لا يصح عنده لان استدراج من المشهور لانه عنده يثبت بالكفر لا بالانكار عن المشهور والكفر لا يثبت بالشبهة قلنا ان القول الصحيح عند المحاصل انه لا يثبت الكفر بالانكار عن المشهور كذا ذكر في شرح البزدوي اعلم ان هذا

اذا قيل اذا كان القرآن بمعنى الاصطلاح يكون بذا القول فالقرآن تعريف لفظ الكتاب لرفع التوهم وهو ان التعريف الكتاب بالقرآن لا يصح لان بذا اخذ المحدود في الحد وايضا عبارة عن المجموع من حيث المجموع وبذا لا طلاق ينتفي وجود فالقرآن تعريف لفظ الكتاب لا بمعنى رفع بقول اذا كان القرآن بمعنى اللفظ فيفيد التعريف مجموع تعريف جزء الكتاب وفيه نظر وهو ان معنى اللغوي للقرآن مهجور واخذ الفاظ المهجورة في التعريف شنيع قلنا لانسلم ان معنى اللغوي للقرآن مهجورة بل قليل الاستعمال

فان قيل من الكلام على معنى الاصطلاحي او على معنى اللغوي لان متبادر وحمل اللفظ على المعنى المتبادر اولى من غيره قلنا بعضهم ان القرآن اذا كان بمعنى المقروء فالمراد منه الاحتراز عن كلام النفسي لانه ليس بمقروء ثم المقروء اذا كان عبارة عن نظم مخصوص يكون الاحتراز عن كلام النفسي وان كان عبارة عن مطلق المقروء فيكون ايضا الاحتراز اواشارة الى ان القرآن مصدر بمعنى المفعول وقد قيل ان يقول اذا كان القرآن بمعنى القرء فلا حاجة الى تفسير القرآن به لان التفسير يكون بالالفاظ الليس بمرادف للمفسر والمقروء نظم المخصوص ليس بمشهور من القرآن بل مطلق المقروء قلنا قيل الا يقول الا لغة والكلام في قوله اما الكتاب لا يخلو اما ان يكون جنسيا او مستغرقا او عهديا لما الاول والثالث فلا يصح لانه اشتغال بما لا يعني حيث ليس من جنس القرآن ولا كل فرد من افراده مقصود ههنا لان المقصود ههنا ما يتعلق به الاحكام والاحكام ليست متعلقة بجنس القرآن ولا كل فرد من افراده واما الثالث فلا يصح ايضا لان الالف واللام لا يخلو اما ان يكون

راجعا

راجعا الى كل الكتاب او الى البعض فان كان الاول فلا يصح لانه ليس بمذكور فيما سبق وان كان الثاني فلا يكون التعريف مانعا عن دخول غيره ولا بد ان يكون التعريف جامعا ومانعا اجيب عنه باعتبار شق الثالث والالف واللام يراد بهما كل الكتاب وبعض مضاف اليه لفظ البعض وفيه نظر وبعد ان بذا الجواب يصح على تقدير ان يكون البعض بمعنى المضاف اليه ان يكون اطلاق الكتاب على البعض باعتبار تسمية الجزء باسم الكل فلا يصح لان كل الكتاب ليس بمذكور ههنا اجيب عنه

ان على بذا التقدير يحمل العبارة على الاستخدام قال البعض القرآن ما هو المنزل للاعجاز بسورة فقد قال قيل بذا التعريف لا يخلو اما ان يكون صحيحا او رسميا فان كان الاول فلا يصح لانه ما يكون مشتملا على الذاتيات وبذا التعريف ليس مشتملا على الذاتيات بل على العوارض وان كان الثاني فلا يصح ايضا لان الرسم ما يكون مشتملا على لوازم البين وبذا هو بالنسبة الى جميع الافراد والمنزل على الاعجاز ليس ظهوره بالنسبة الى جميع الافراد وبالنسبة الى العلماء قلنا بذا التعريف رسمي لكن لا نسلم ان الرسم ما يكون مشتملا على اللازم البين بالنسبة الى جميع الافراد وبذا رسم ما يكون الظهور بالنسبة الى جميع الافراد او الى البعض وان سلم فالاعجاز على قسمين احدهما ظني الاعجاز فالتأخر نزول الاعجاز فالاول وان كان خفيا لخفاء اسبابه لكن الباب الاعجاز لا يعلم الا من احد المزايا جهة البلاغة والفصاحة والبلاغة ايضا لا يعلم الا من احد المزايا جهة والثاني معلوم لجميع الافراد لا طلاق النقض عليه وبعض قوله فاتوا بسورة من مثله وقد قيل ان يقول على كل التقديرين لا يصح لان التعريف انما يكون بما لا نعرف الا بما هو اجلى منه وانزال الاعجاز ليس من المشهور من القرآن قيل ان بذا التعريف لا يصح من وجهين احدهما ان بذا التعريف تتبع بنفسه لان الضمير في قوله منه راجع الى القرآن وهو باطل والثاني ان بذا التعريف دوري لان القرآن موقوف على السورة والسورة موقوف على القرآن لان السورة تعرف بقوله هو بعض المترجم قوله فيلزم الدور وهو باطل والترجم عبارة عن التعريف من الابتداء الى الانتهاء بالتسمية او من الاول الى آخر المعروف بجميع الكلي والمعرف بجميع الجزئي فلا يلزم توقف الشيء على نفسه وفيه نظر وهو على بذا الجواب يلزم الاضمار بتبادر ذكر لان القرآن بمعنى الجزئي ليس بمذكور اجيب عنه بهذه العبارة محمولة على الاستخدام وعن الثاني ان المراد من السورة لا يعرف بذا التعريف بل يحمله بعض المترجم من كلام الدور لان القرآن موقوف على السورة والسورة لا

يكون موقوفا على القرآن بل على الكلام النفسي وكلام الله تعالى اعم من القرآن وغيره وقد قيل ان يقول ان حمل السورة على معنى العام لا يصح لان السورة في معنى الخاص معروف وفي معنى العام غير معروف وحمل اللفظ على معنى المتعارف واجب في التعريفات فلا نسلم ان السورة بقوله منه للتبيين على ان السورة مما تلك من القرآن في البلاغة والفصاحة فلا يكون مستدركا اجيب عنه لانسلم ان السورة في معنى العام غير متعارف لتقيد السورة بالتبيين لا يصح لان المقصود الا يصلح من القيود الاحتراز عما عداه وسائر الفوائد غير ايجاد وحمل اللفظ على المقصود الاصلي اولى من غيره او اجيب عنه ان حمل اللفظ على معنى غير المتبادر لا يصح اذا لم تكن حملة على المتبادر والا لحملة على غير المتبادر واجب وقد قيل ان يقول ان المقصود ههنا بيان الاقسام لا التعريف كتاب الله تعالى فلا يكون الا الاشتغال بما لا يعني وترك ما يعني قلنا جانب الشارح المولوي وبداءة بتعريفه لانه بحث في هذا الكتاب يبحث عن تعريفه فيه لم يعرف فكيف يبحث عن احواله قال قيل الموقوف عليه البحث اما تعريف الجامع المانع او شرح وجه فان كان الاول فلا نسلم لان البحث هو شؤون الشيء وهو يحصل بتعريف منه وجه كما ذكرت شيئا من بعد فلت انها شارة فقد حصل البحث عن غير علم بالكلية وان كان الثاني فقد ترك المهم لانه يعرف بتعريف الجامع المانع لا بتعريف بوجه ما وهو عبارة عن المنزل قلنا الموقوف عليه التعريف منه وجه وقد ذكر في ضمن تعريف الجامع المانع لان التعريف الجامع يستلزم تعريف اللغوي قال قيل التعريف منه وجه وصل على قبول تعريف الجامع لان التعريف الجامع يتوقف على تعريف منه وجه وان كان تعريف مجهول المطلق قلنا ذلك التوقف بالنسبة الى العالم النكرة لا بالنسبة الى المتعارف قال قيل المتعلم ايضا عالم بالمعرف قبل التعريف لان الامر التعريف يشير اليه ما يعلم عند المخاطب قلنا لا يلزم من لزوم علم المخاطب لزوم علم السامع لجواز ان يكون المتعلم سامعا غير مخاطب وهو اسم للمنظوم المعنى جميعا قال قيل اذا كان القرآن بمعنى الاصطلاحي فصح ارجاع الضمير اليه وحمل قوله اسم عليه ايضا واذا كان القرآن بمعنى الاصطلاحي فصح ارجاع الضمير اليه وحمل قوله اسم عليه ايضا واذا كان القرآن بمعنى المقروء كما قال بعضهم فمع الضمير لا يخلو اما ان يكون راجعا الى معنى الاصطلاحي او

اعلم ان ايراد هذه العبارة لدفع الاعتراض وهو انه لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى فلا يجوز الصلوة بالنظم الفارسي عند ابي ح
مع انه يجوز الصلوة عنده فقال المص الا انه لم يجعل ركنا لازما الخ بل رخصة اسقاط النظم العربي في وجوه الاول انه يثبت
في القرآن التوسع الا ترى ان قرءة المقتدي قرءة الامام فالالزام باللفظ العربي يلزم خلاف المشروع والثاني ان
ان الصلوة مناجاة للرب والمناجاة مع ذلك العلي الشان موجب لدهشة في المناجي فلو لزم النظم العربي يلزم الحرج
على المناجي والثالث انه لما كان الصلوة مناجاة للرب فالمقصود من الصلوة الحضور فلو لزم نظم العربي ينتقل الذ
هن الى البلاغة والفصاحة فيصير النظم حاجبا بينه وبين الله تعالى فيكون النظم العربي مفوتا للمقصود والرابع ان القر
آن نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولا على لفظ القريش فاصعب على العرب لغتهم فطلبوا التخفيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذ
ن الله تعالى الى الرسول عليه السلام على سائر اللغات العرب فلما كان ماذونا على سائر اللغات العرب مع القدرة في الجملة
على لغة القريش فيكون ماذونا على لغة الفارسي بطريق الاولى لانهم لا يقدرون على لغتهم في الجملة ولقائل ان
يقول لما رخص العام اسقاط النظم العربي فلا يجوز الاخذ على العزيمة مع انه يجوز الاخذ على العزيمة اجيب عنه
الرخصة على قسمين احدهما رخصة الترفيه وهو عبارة عما بقي على المشروعية والثاني رخصة اسقاط فعلى الثاني لا يجوز
الاخذ على العزيمة كما في الصلوة المسافر وعلى الاول يجوز اخذه على العزيمة كما في الصوم المسافر ولقائل ان
يقول ما الفرق بين صلوة المسافر وصومه والجواب عنه ان في الصلوة امر بقبول الصدقة وقبول الصد
قة اسقاط وفي الصوم ذكر التراخي بقوله تعالى فعدة من ايام اخر وهو يقتضي البقاء على المشروعية ولقائل
ان يقول لما كان النظم باقيا على المشروعية فلا يجوز عليه اطلاق الاسقاط اجيب عنه اطلاق الاسقاط عليه
بالنسبة الى الاسقاط الواجب ولقائل ان يقول لما كانت الصلوة جايزة اما بالمعنى فالمعنى لا يخلو اما قرا
ئية القرآن ثابت للمعنى اولا فان كان الاول فيلزم عدم اعتبار النظم العربي وان كان الثاني فيلزم عدم
فرضية القرءة لان الصلوة جايزة بالمعنى والقرائية ليست ثابتا للمعنى واللازم باطل بالاجماع فالملزوم
مثله اجيب عنه باختيار شق الاول لكن المعنى قايم مقام المجموع والنظم الفارسي قايم مقام النظم العربي فيكون

النظم العربي موجود في المعنى تقديرا او قرائية القرآن ثابت للمعنى تقديرا فلا يلزم عدم اعتبار نظم العربي وعدم صدق الحد
على المحدود وفيه نظر وهو ان قيام المعنى على المجموع قيام الشيء على نفسه وهو باطل اجيب عنه القيام على قسمين احدهما
بطريق الخلافية وثانيهما في اكتفاء الحكم عن الاصل في صوف الاول باطل والثاني ليس بباطل الا ترى ان العلماء اتفقوا
على ان الاكثر قايم مقام الكل فلو كان قيام الشيء مطلقا باطلا لم اتفقوا على قيام الاكثر مقام الكل لان في الكل الا
كثر موجود فان قيل لما كان المعنى قايم مقام المجموع فلا يصح اطلاق اسقاط نظم العربي لان توجه الخطاب الى
الخلف توجه الى الاصل كما في التيمم فلا يكون النظم العربي ساقطا قلنا الجواب ظهر مما ذكرنا ان المعنى ليس خلف حتى تكون
توجه الخطاب اليه توجه الى النظم فان قيل لما كان قرائية القرآن ثابتا للمعنى تقديرا فالماموربه بقوله تعالى فاقرؤا
الآية اما تقديري او حقيقي فان كان الاول فلا يجوز الصلوة بالنظم العربي وهو باطل وان كان الثاني فلا يجوز
الصلوة بنظم الفارسي وهو ايضا باطل او تقديري معا فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ايضا باطل قلنا الما
موربه عموم المجاز وهو نظم دال على المعنى القرآن او نقول الماموربه حقيقي واما جواز الصلوة بنظم الفارسي فثابت
بدلالة النص او القياس والعلة المشتركة الاشتمال على معنى المخصوص وفيه نظر من وجهين احدهما انه شرط في ا
لقياس ودلالة النص ان يكون حكم الفرع بعينه حكم الاصل وههنا ليس كذلك لان حكم الاصل الفرضية وحكم الفرع
الجواز وثانيهما ان هذا زيادة القياس على النص لان مقتضى النص عدم الجواز بالغير وهو لا يجوز اجيب عنه
ان زيادة القياس على النص لا يجوز اذا كان النص قطعيا وهو قوله تعالى فاقرؤا الآية مؤول ولو سلم كما مر جوابه
فلا نسلم انه قطعي بل هو ظني لانه عام مخصوص البعض لانه لا يجوز الصلوة بما دون الآية ولقائل ان يقول
هذا مخالف عن قول الفقهاء لان الفقهاء فرضوا القرءة بهذا النص والفرضية يثبت بدليل قطعي فعلم انه قطعي
اجيب عنه ان مراد الفقهاء قطعية في العمل لا الاعتقاد ودليل الظني موجب العمل ايضا ولقائل ان يقول هذا
مخالف عن الشيخ لانهم قالوا لا نسلم انه عام مخصوص البعض لان النص لم يتناول ما دون الآية فلا يكون عام
مخصوص البعض او نقول لا نسلم انه عام مخصوص البعض لانه لو كان عاما فالصحيح معارضة النص الفاتحة في عدم

جواز الصلوة بغير الفاتحة والامر ليس كذلك والجواب عن اصل الاعتراض ان ههنا حكمين احدهما الفرضية و
ثانيهما وقوعه عن الفرض والتعدية الحكم وعدم تعدية حكم آخر لا يكون منسوخا بالتغير والجواب عن الثاني ان
زيادة القياس على الكتاب لا يصح اذا كان مخالفا عن الكتاب وهذا القياس موافق الكتاب وهو قوله تعالى انه لفي
او اجيب عنه باختيار شق الثاني لكن القرآن لا يخلوا اما المراد من القرآن ما هو محدود بهذا الحد ونظم العربي فان
كان الاول فهو موجود في المعنى لان النزول اعم من الحقيقي والتقديري وان كان الثاني فلا نسلم ان المراد من القرآن
النظم العربي بل المراد النظم والمعنى جميعا والمعنى بدلالة دلائل التي ظهر الى ابي حنيفة رحمه الله التي ذكرناها وقوله للتو
سع في القرءة الخ ولقائل ان يقول هذا الترك دليل القطعي بالرائي بل بدليل قطعي لان في لزوم قرءة العربي حر
ج ودفع الحرج ثابت بدليل قطعي فان قيل هذا الانتقال من دليل الى دليل آخر لاثبات المدعى الواحد وهذا ليس داب
المناظرين قلنا لا نسلم ان هذا الدليل ليس لاثبات المدعي بل لتاكيد الرائي قوله خاصة وبهذا القيد احتراز عن خارج
الصلوة لان النظم ركن لازم في خارج الصلوة بدليل عدم جواز كتابة القرآن بنظم الفارسي وبدليل عدم جواز المدا
ومة على المعنى في الصلوة ولقائل ان يقول لا نسلم انه ليس ركنا لازما في خارج الصلوة لانه لو لم يكن ركنا لازما يجوز
قرءة المعنى للجنب والحائض ولا يجب سجدة التلاوة بنظم الفارسي اجيب عنه لا نسلم ان هذه الاحكام مرتب عليه كما
هو مذهب المتقدمين ولو سلم كما هو مذهب المتاخرين فنقول ان حرمة القرءة ووجوب السجدة التلاوة ليس
من حيث انه من القرآن بل من حيث ان فيه شبهة من القرآن والحرمة والوجوب في موضعي الاحتياط
والشبهة في موضع الاحتياط ملحقة بالحقيقة وفيه نظر من وجهين الاول قرءة المعنى لا يكون متصورا لا
ن القرءة عبارة عن التلفظ بالالفاظ والالفاظ مغاير للمعنى والثاني انا لا نسلم ان فيه شبهة من القرآن لان
قرءة المعنى لا تكون متصورا بل قرءة المعنى من حيث الالفاظ دال على المعنى فيكون قرءة المعنى تقديرا وفي المعنى شبهة
من القرآن لانه جزء من القرآن فنفيه شبهة الشبهة ولا اعتبار لها والجواب عن اصل الاعتراض ان حرمة قر
ءة المعنى للاحترام لانه كتاب من كتب الشريعة كالتوريت والانجيل وقرءة كتب الشريعة حرام فهذا ايضا حرام لما

واما وجوب سجدة التلاوة من حيث انه مشابهة الصلوة في الشرائط كالوضوء والتوجه الى الكعبة وغيرهما وفيه نظر
من وجهين الاول ان حرمة التوريت والانجيل ثبت بدلالة النص وهو قوله تعالى ولا تقرء الجنب والحائض والنفساء
شيئا من القرآن او بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فحرمة القرآن ثابت بعبارة النص وحرمة التوريت والانجيل ثابت
بدلالة النص لانهما مماثلان للقرآن في النزول وثبوة الحكم في المعنى ليس بثبوة في الاخرى دلالة والنظم الفارسي
لا يكون مماثلا من القرآن واما الاحترام فلا يكون علة لانه موجود في السنة والثاني ان السجدة التلاوة ليس مشابهة
للصلوة لان السقوط الركنية في الصلوة من جهة العذر والعذر ليس بموجود في السجدة والتلاوة لانها خارج عن
القرءة كذا ذكر في الشرح البزدوي اقسام النظم والمعنى الاقسام جمع القسم وههنا ثلثة امور الاول تقسيم والثا
ني معقسم والثالث قسم فالتقسيم في اللغة احداث الكثرة في الوحدة وفي الاصطلاح هو ضم القيود المختلفة الى
امر مشترك والثاني عبارة عن امر مشترك والثالث عبارة عن امر مشترك مع القيد اعلم ان المراد من الاقسام التقسيمات
لان الاقسام ههنا غير مستقيم من وجهين الاول ان ما بين الاقسام التضاد وههنا ليس بموجود والثاني ان البيان
يخالف عن المقصود لان الاصوليين بينوا فيها التقسيمات لا الاقسام واذا كان المراد من الاقسام التقسيمات فلا
يرد الشيء منهما لان العلماء اتفقوا على ان التقسيمات المتعددة اذا عرضت الى الشيء واحد لا يلزم التضاد بينها
بخلاف الاقسام فانها اذا عرضت الى الشيء واحد فالتضاد لازم بينها ولقائل ان يقول لما كان المراد من الاقسام
التقسيمات فلم ذكر المص الاقسام اجيب عنه ان في الذكر الاقسام اشارة الى ما هو المقصود الاصوليين بيان
الاقسام لا التقسيمات لكن البحث عن التقسيمات تبعا لا قصدا وفي الذكر التقسيم اشارة الى خلاف المقصود وفي
الذكر الشيء هو اشارة الى المقصود اولى من غيره فان قيل ايراد التقسيمات من الاقسام مجاز وفي ارادة المجاز لا
بد من القرينة والقرينة ههنا ليس بموجود قلنا القرينة تعذر معنى الحقيقي لانه قرينة على ارادة معنى المجاز ثم الغرض
في الذكر النظم والمعنى تنبيه على ان هذا الاقسام اقسام للنظم والمعنى معا اعلم ان المراد من النظم الالفاظ لانه عبارة عن الا
لفاظ التي مرتبة المعنى ومناسبة الدلالة الولالة وملايم للطبع وهو صفة للالفاظ وهذا الاقسام اقسام اللفظ

موقوف على النظم فالاولى ان يقول فيما يرجع اليه معرفته الخ **واجيب** عنه بان المراد بهذه العبارة التنبيه على توقف النظم من حيث البحث على الاحكام فالنظم موقوف على الاحكام من حيث صحة البحث والاحكام موقوف على النظم من حيث المعرفة **فان قيل** لما كان الاقسام موقوف عليه معرفة الاحكام فالحكم لا يخ اما ان يكون اعتقادية او العملية او اعم منهما فان كان الاول فلا يخ من وجهين الاول انه يلزم منه ان الاصوليين يبحث عن الاحكام الاعتقادية لانه من احكام العملية والثاني انه يلزم منه انحصار توقف احكام الاعتقادية على النظم وليس الامر كذلك لان الاصوليين يبحث عن الاحكام العملية وتوقف احكام الاعتقادية كما كان على النظم كذلك على العقل وان كان الثاني فالجواب لا يخ ايضا لانه يلزم منه ان الاصوليين يبحث عن الاحكام العملية لانه من احكام الاعتقادية وبهذا اضاف لما يأتي وهو ان الحكم المشتبه اعتقادا وحقيقة المراد فعلم منه انهم يبحثون عن الاحكام الاعتقادية والثاني انه يلزم منه انحصار توقف العملية على النظم وهو باطل لانه كما يتوقف على النظم كذلك على السنة والاجماع والقياس وان كان الثالث فهو باطل ايضا لانه يلزم منه انحصار توقف احكام على النظم وهو لا يصح لان توقف احكام على النظم كذلك على السنة والاجماع والقياس **اجيب** عنه المراد اعم منهما كما ذكر مطلق بل ما كان ثابتا بالكتاب وقوله المراد من الاحكام مطلق الاحكام كذا في الشرح لانه يلزم منه الحصر كما يأتي بادوات الحصر وهي ليس بذكور ههنا ولو سلم كما ذكر نا في بعض الكتب فنقول اعم من ان يكون بالاداة او بالواسطة فالاحكام ما كان ثابتا بالكتاب فهو موقوف على الكتاب بالاداة وما كان ثابتا بالسنة وغيره كالاجماع والقياس فهو موقوف على الكتاب بالواسطة لان الحكم موقوف على حجيتهم وحجيتهم موقوف على الكتاب فالاحكام موقوف على الكتاب فالاحكام موقوف بهذه الواسطة على الاحكام **وقد قيل** ان يقول ما كان اقسام هذا التقسيمات الاربعة موقوف عليه معرفة الاحكام فمعرفة الاحكام لا يخلو اما ان يكون المراد من معرفة النفس الاحكام او معرفة التخريج الاحكام فان كان الاول فلا نسلم ان معرفة نفس الاحكام موقوف على تصحيح النظم الا ترى انه اذا كان معرفة اقسام هذا التقسيمات الاربعة موجود والتصحيح النظم لم يكن موجودا فلا يكون معرفة نفس الاحكام حاصلا اذا كان تصحيح النظم فلا يكون معرفة نفس الاحكام والا لم يكن معرفة

الصيغة **فان قيل** لما كان المراد من النظم الالفاظ فلما ذكر الصحة النظم **قلنا** ذكر الصحة النظم لرعاية الادب لان اللغة في اللغة الربي والنظم هو جمع اللؤلؤ ونحوه على سلك واحد والحاصل ان تركيب مشتمل على الحسن والزينة فبذكر النظم رعاية الادب **وقد قيل** لان تقول ان النظم لا يطلق على جميع اللؤلؤ كما ذكرت لا يطلق على الشعر **اجيب** عنه ان المناسبة بين الشيئين تعتبر باعتبار اصل الوضع والنظم في الاصل موضوع لجمع اللؤلؤ ونحوه سلك واطلاقه على الشعر عارضي واللفظ في الاصل موضوع للرمي واطلاقه على ما يتلفظ به الانسان عارضي **فان قيل** لما ذكر المصنف اللفظ في التعريف الخاص **اجيب** عنه بهذا التعريف ليس الخاص من حيث انه خاص الكتاب بل مطلق الخاص من مطلق الخاص موجود في الالفاظ العرب الفصيحة وادب لغة العرب ليس بلازم **فان قيل** الخاص من الكتاب موجود في مطلق الخاص ايضا **فلما** المنظور في تركيب الادب ورعاية اشتباهها قصدا الاخصار او تقول الالفاظ الخاصة والمكتسبة للغة الاستعارة فيما يوجب المرجع معرفته احكام الشرع اربعة اي تقسيمات النظم والمعنى في الرد الذي رجع ذلك التقدير الى معرفة احكام الشرع اربعة واعتبر به عن القصص والاخبار لان الاحكام لا يتعلق بهما **وقد قيل** ان يقول الاعتراض بعدم القصص والاخبار لا يصح حيث ان شيأ من القرآن لا يكون الا ان يتعلق به الاحكام لان بعض من الاحكام جواز الصلوة وحرمة القراءة ووجوب السجدة الا وهي متعلقة بجميع القرآن **اجيب** عنه ان المراد لا يكون مطلق ما يتعلق به الاحكام بل المراد ما يتعلق به معرفة الاحكام ومعرفة لا يكون متعلق بالقصص والاخبار **وقد قيل** ان يقول تخصيص بهذه الاقسام فيما يتعلق به الاحكام لا يصح لان فاتحة الشيء ما يوجد فيه ولا يوجد في غيره وبهذه الاقسام كما يوجد في بعض القرآن كذلك يوجد في بعض الا خر **واجيب** عنه ان التخصيص بهذه الاقسام فيما يتعلق به الاحكام بالنسبة الى اخر اج الاحكام **وفيه نظر** وهو ان اخراج كما يجري في بعض كذلك يجري في القصص والاخبار لان حكم الى دشته ستخرج منه القصة لان الاعتقاد على عرق فرعون عليه لعنة يستخرج من قوله تعالى واغرقنا آل فرعون **اجيب** عنه المراد تخصيص بهذه الاقسام من حيث المجموع فيما يتعلق به الاحكام وبهذا المجموع لا يكون موجودا في القصص والاخبار **وقد قيل** ان يقول بهذه العبارة لا يصح لانه يفهم منه بهذا المعنى العبارة توقف النظم على الاحكام والحال ان النظم لا يكون موقوفا على الاحكام بل الاحكام

موقوف

اقسام هذا التقسيمات الاربعة وان كان الثاني فالحصر باطل لان معرفة تخريج الاحكام كما كان موقوفا على اقسام هذا التقسيمات كذلك موقوف على اقسام تقسيم الخ وهو من حيث المعرفة السابي بهذه الاقسام من حيث اخذ الا شتقاق ومعانيها وترتيبها وحكمها لانه لولم يكن معرفة اسماء هذه الاقسام لربما ثبت بها الحكم الظني ويتخرج عنها الحكم القطعي **اجيب** ان هذا التقسيمات والاقسام موجود بالتتبع والاستقراء لكن لا نسلم ان الحجة والمثبت بها المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وهو عبارة عن الظاهر والخفي لانه لو كان بمعنى الاصطلاحي لزم ان يكون الكتاب والسنة من قبيل الخارج وهو باطل **وقد قيل** ان هذا التقسيمات الاربعة موقوف عليه معرفة الاحكام فمعرفة الاحكام لا يخلو اما ان يكون المراد من معرفة النفس الاحكام او معرفة التخريج الاحكام فان كان الاول فلا نسلم ان معرفة نفس الاحكام موقوف على تصحيح النظم الا ترى انه اذا كان معرفة اقسام هذا التقسيمات الاربعة موجود والتصحيح النظم لم يكن موجودا فلا يكون معرفة نفس الاحكام حاصلا اذا كان تصحيح النظم فلا يكون معرفة نفس الاحكام والا لم يكن معرفة

اسماء الاعداد في الثاني واخراجه من الاول باطل لانه ليست فيه الكثرة الا فراد **اجيب** عنه المراد بالكثرة كثرة الاجزاء لكن ليس المراد بالاجزاء مطلق الاجزاء بل المراد من الاجزاء الاجزاء التي يصح متفقة في الاسم فيصح اخراج نحو زيد في الاول واخراجه عن الثاني واخراج الاسماء الاعداد من الاول وادراجها في الثاني **وفيه نظر** وهو ان كان المراد من الاسم الذي هو موضوع لذلك الكثير فلا نسلم ان اسماء الاعداد غير متفقة في ذلك الاسم لان كلا واحد من اجزاء العشرة مثلا الا يصح بالعشرة والا ان كان المراد بالاسم اسم ما فلا نسلم ان اجزاء اسم ما لان كلا واحد من اجزاء الذي يسمى بالعضو والشيخ وموجود وغير ذلك **اجيب** عنه بان المراد بالاسم الذي هو متقرر لها ذا كان المتابع للناس واجزاء ذي يسمى متفقة في الاسم الذي هو متقرر بخلاف اجزاء اسماء الاعداد فانها متفقة في الاسم الذي هو متقرر لها وهو الواحد او تقول ان المراد بالاسم الذي هو مأخوذ في مفهوم اسم التعبير الذي هو مأخوذ موضوع لذلك الكثير ومفهوم الذي هو الحيوان وتشخص مفهوم [illegible] والحيوان وتشخص ومفهوم اسماء الاعداد وهو عبارة عن مجموع الاسامي مع اعتبار بهيئة الاجتماعية واعتبار الجمع مستلزم لاعتبار الاحاد فالمأخوذ في التعريف اسماء الاعداد الواحد بهذا الطريق وكلواحد من اجزاء اسماء الاعداد الواحد بهذا الطريق وكلواحد من اجزاء اسماء الاعداد يسمى بالواحد مولد صيغة ولغة **وقد قيل** ان يقول ان الذكر الصيغة هنا مستدرك لان اللغة مشتملة للهيئة والمادة **واجيب** بان المراد بالصيغة الهيئة والمراد بالمادة اللغة لان الاعلى التقوى اعلى ان الخاص اذا ذكر مقابلا للعام فالمراد بالعام العزة الذي يراد بالخاص هنا كما تبين في الوضع ليلا يخالف البيان عن المقصود لان الاصوليين قسموا النظم الى بسيط والاقسام من حيث الوضع او لان التقسيم من حيث الصيغة الى المادي والمضارع الخ والى بسيط الاقسام من حيث الوضع **فان قيل** لما كان المقصود منها الوضع فلم ذكر المصنف الصيغة واللغة **اجيب** عنه بان مقصود المصنف التنبيه على انهما لازم للوضع وانما قدم الصيغة على اللغة لانه للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة وقيل في وجه الحصر ان اللفظ لا يخلو اما ان يكون دالا على معنى واحد او اكثر منه فان كان الاول فان ما يدل بالافراد او على سبيل الاشتراك فان كان الاول فهو خاص و

الافراد وهو اعم من ان يكون مفهوم لذلك اللفظ المتصف بصفة العموم من حيث انه لحظ في وضعه او باعتبار
مراد فه هو المرادف باعتبار نفسه او باعتبار اصل الصيغة واليضا اعم من ان يكون عين موضوع له او مرادة للمو
ضوع له واليضا اعم من ان يكون مفهوم له باعتبار نفس الصيغة او باعتبار اصل الصيغة فيكون التعريف جامعاً
ومانعاً وفيه نظر وهو ان المتبادر من المفهوم المفهوم باعتبار نفس الصيغة والمفهوم لها باعتبار مراد فه خلاف
المتبادر وحمل اللفظ على المتبادر واجب واجيب عن اصل السوال ان الوحدة في التعريف صفة الوضع فيخر
ج بالمشترك وكلمة على بمعنى مع والاشتراك صفة اللفظ لكن ليس مراد من اللفظ مطلق اللفظ بل المراد
من اللفظ ما يصح دلالته على مجموع الافراد على سبيل الشمول لزوماً وجوازاً غير محصور صفة الاسم فيدخل فيه
بقيد الاول الفاظ الجمع واسماء الجمع وبقيد الثاني من وما على المذهبين وخرج بقيد ما يصح دلالته على مجموع
الافراد على سبيل الشمول الخاص الجنسي والنوعي لانه لا يصلح الدلالة على المجموع على سبيل البدلية وبقيد غير محصورة
خرج اسماء الاعداد وبقيد مستغرقة في الاسم خرج الخاص الشخصي والمراد من الافراد الافراد الاعتبارية او داخلة تحت حقيقة
واحدة وهو اعم من ان يكون مفهوم له من حيث ملاحظته في وضعه او مفهوم له باعتبار مرادف او باعتبار د
خوله فيدخل فيه كل وجميع لانه ليس لهما مفهوم لكن مفهوم المدخول مفهوم لهما واليضا اعم من ان يكون
عين الموضوع له او مرادة لموضوع له واليضا اعم من ان يكون مفهوم له باعتبار نفس الصيغة او باعتبار اصل
الصيغة فيدخل نكرة منفية ونكرة محلاة بلام التعريف لان الافراد بها داخل تحت الحقيقة واحدة
هي لها باعتبار اصل الصيغة كما في ما رجل قائم فان افراد النفي داخل تحت حقيقة الرجل فليتامل فيه بحق الا
نصاف كذا فهم من الحواشي وكتب الاصول وغيرها وقال صاحب تنقيح في وجه الحصر ان اللفظ ان وضع لكثير و
ضعاً متعدداً الا يخلو اما ان يترجح او لا فالاول مأول والثاني مشترك كالعين مثلاً وان وضع وضعاً واحدا
والكثير غير محصور فعام الاستغراق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر وان كان الكثير محصوراً فهو اسماء الاعداد
والتثنية ان وضع للواحد فخاص ولقائل ان يقول ان المقابلة جمع المنكر للعام لا يصلح لان العلماء اتفقوا على ان
تقسيم

تقسيم الواحد فكل واحد منهما مباينين بالذات عن الآخر ولا مباينة بين الجمع المنكر والعام حيث كل واحد منهما مستغرق لجميع الا
فراد واجيب عنه ليس المراد من جمع المنكر مطلق جمع المنكر بل المراد ما يكون القرينة دالة على ارادة بعض الافراد كقو
لك لفلان علي دراهم ودرجات في الدار فتعذر عليه لزوم جميع افراد الدراهم على الذمة والتعذر بثبوت جميع الافراد في الدار قرينة
على ارادة بعض الافراد فالمفهوم من وجه الحصر ان العام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك وبقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغيره وبقوله وغير محصورة
يخرج الاسماء الاعداد فان المائة مثلاً وضع وضعاً واحداً لكثير وهي مستغرق لجميع ما يصلح له ولكن الكثير محصور قوله مستغر
ق لجميع ما يصلح يخرج جمع المنكر نحو رأيت رجالاً وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فجمع
منكر ولقائل ان يقول الاولى ان يسند الاخراج المشترك لانه اذا اسند اخراج المشترك الى قيد المستغرق فيكون
قيد المستغرق للاخراج وقيد الوضع لزيادة تحقيق والتعريف اذا كان مشتملاً على الزيادة التحقيق اولى عن التعريف
كان مشتملاً على القيود كانت لمجرد الاحتراز اجيب عنه ان التعريف اذا كان مشتملاً على القيودين وكل واحد منهما يصح
للاحتراز عن الشيء واحد فاسناد الاحتراز الى الاولى اولى لانه سابق على الثاني في الذكر وفيه نظر وهو ان هذا اذا
كان كل واحد من القيدين منفرد في فائدة على حدة ومشترك في فائدة الثالثة فاسناد الاحتراز الى الاولى وههنا ليس كذا
لك لان قيد المستغرق منفرداً في فائدة وهو احتراز عن جمع المنكر وقيد الوضع ليس له فائدة سوى الاحتراز
عن المشترك وههنا ليس مشتركين في المعنى الثالث اجيب عنه وان كل واحد من القيدين منفرداً في الفائدة على حدة
ومشترك في فائدة ثلثة لان قيد الوضع منفرداً في فائدة على حدة وهي الزيادة تحقق وقيد المستوق في منفرداً في
فائدة وهي اخراج الجمع المنكر ومشتركان في فائدة ثلثة وهي الاحتراز عن المشترك فاسناد الاحتراز الى الاولى اولى او
يجاب عنه الاصل الاعتراض ان اسناد الاعتراض الى قيد المستغرق لا يصح لانه لو اسند الاحتراز الى قيد المستغر
ق ويكون قيد الاول لزيادة تحقق فيلزم اخراج المخرج لان زيادة تحقيق يستلزم الاخراج ويرد عليه على جواب
الاول اعتراض من وجهين الاول ان قيد الاول لزيادة تحقيق لا يصح حيث عرض الشارح وهو صاحب التوضيح و

والتنقيح التعريف وهو يكون باسقاط الزوائد واذا كان قيد الاول للتحقيق فيكون التعريف مشتملاً على الزوائد
فلا يحصل فيه التعريف والتوضيح والثاني لا نسلم ان في قيد الاول تحقيق لان بناء العام على الاستغراق لا على الوضع
فالتحقيق في قيد الاستغراق لا في قيد الوضع ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض لا نسلم ان الاعتراض عن المشترك
يحصل بقيد استغراق لان الاستغراق اعم من ان يكون بسبيل الشمول او على سبيل البدل والمشترك مستغرق
للافراد على سبيل البدل وفيه نظر وهو فيعلى هذا يدخل فيه النكرة المثبتة فانها اليضا مستغرق للافراد على سبيل البدل
اجيب عنه انها خرجت بقيد الكثير فانها ليست موضوعة للكثير بل للماهية او الافراد المبهم فان قيل ان هذا الجوا
ب مستقيم اذا كان عن المنكر المفرد لا عن الجمع المنكر قلنا هذا على المذهب من قال بعدم الاستغراق في العام الجميع الافراد
الجنس والجمع المنكر لا يستغرق لجميع الافراد الجنس فان قيل يخرج على هذا المذهب من قال بعمومه قلنا على المذهب من
يشترط الاستغراق في العام لجميع من الافراد والجمع المنكرة مستغرق لجميع الافراد ولقائل ان يقول فعلى هذا اقتيد الكثرة
خرج منه النكرة المنفية للمفرد او نكرة المحلى بلام الاستغراق لانها موضوعة للمفهوم او للمفرد المبهم لا للكثير اجيب
عنه ان خروج نكرة المنفية والمحلى بلام الاستغراق ليس بمضر لان المراد من التعريف التعريف للعام الحقيقي لا العام
المجازي والنكرة المنفية عامة مجازية وفيه نظر وهو ان معنى المجاز لا يخلو اما ان يكون المراد بالمجاز اتصاف
النكرة المنفية بالعموم مجازاً او يكون المراد بالمجاز انها مستعملة في غير موضوعة له فان كان الاول فهو غير مستقيم
من وجهين الاول انه اذا كان المجاز بهذا المعنى فلا يجب الفرق بين النكرة المنفية وبين النكرة المثبتة لانها اليضا
متصفة بصفة العامة كالجنس والنوع وغيرهما والثاني ان العلماء اتفقوا على ان اتصاف نكرة المنفية بالعموم
حقيقة وان كان الثاني فلا نسلم انها مستعملة في غير موضوع له بل مستعملة في موضوع له هو مفهوم كلي او هو
فرد المنتشر لكن تناولها الى جميع الافراد تبعاً وضمناً واجيب عن اصل السوال انا لا نسلم انها خرجت بقيد وضع الكثير
لان الوضع اعم من ان يكون الوضع شخصياً او نوعياً والوضع النوعي عبارة عن التعيين اللفظ بازاء المعنى بوا
سطة القاعدة الكلية وههنا وقوع النكرة في حيز النفي وفيه نظر وهو ان المتبادر من الوضع هو الوضع الشخصي و

حمل اللفظ

وحمل اللفظ على المتبادر واجب واجيب عنه لا نسلم ان حمل اللفظ على المتبادر واجب مطلق بل الواجب ان كان
حمل اللفظ على المتبادر ممكن واذا لم يكن كذلك فحمل اللفظ على غير المتبادر واجب او يجاب عن اصل السوال ان
المراد بالمجاز انها مستعملة في غير موضوع له لان انعقد الاجماع على ان اتصاف اللفظ بالعموم اذا كان اللفظ مستعملة
في الافراد بالذات والا لم يحصل الفرق بين الخاص الجنسي والنوعي والعام لانه اليضا يستعمل في الافراد ولقائل ان يقول
ان قوله وغير محصور لاخراج الاسماء الاعداد غير مستقيم من وجهين الاول ان التعريف لا يكون جامعاً لانه خرج المسمولة والا
رضين لانهما محصوران والثاني ان اخراج اسماء الاعداد خرج بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له فلا حاجة اليه اجيب عنه
المراد من الحصر الحصر بحسب الصيغة لا بحسب التحقيق وهما بحسب الصيغة غير محصور وعن الثاني انما يصلح للعام من ان يكون
مدلول اللفظ مطابقاً او تضمناً واسماء الاعداد وان لم يكن مستغرق بالنسبة الى مدلول المطابقي لكن مستغرق بالنسبة
الى مدلول التضمني هو اجزاء اسماء الاعداد فلا يحصل الاخراج بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له فهذا القول لاخراج اسماء الاعدا
د بالنسبة الى مدلول التضمني ولقائل ان يقول فسر العلماء معنى الكثير بثلثة معان الاول هو اللفظ وضع لكل واحد من و
حدان الكثير والثاني لفظ وضع لامر المشترك اشترك فيه وحدان الكثير والثالث لفظ وضع المجموع المركب من حيث المجموع
اشترك فيه وحدان الكثير فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون المراد الاول او الثاني او الثالث او اعم فان كان الا
ول فهو باطل لان التعريف لا يكون جامعاً ولا مانعاً اذا خرج منه جميع الفاظ العام واما عدم المنعية فالمضمرة واسماء
الاشارة واخلة فيه وان كان الثاني فهو باطل اليضا لان التعريف لا يكون مانعاً ولا جامعاً ان عدم الجمعية فظاهر
واما عدم المنعية اليضا ظاهر وان كان الثالث فهو اليضا باطل ان التعريف لا يكون جامعاً ولا مانعاً اما عدم الجمعية فخرج
منه وما من وما على المذهبين اما عدم المنعية فلدخول الخاص الشخصي وان كان الرابع فهو غير مستقيم لانه يدخل فيه
الخاص الجنسي الشخصي ويمكن ان يجاب ان المراد اعم منها لكن لا مطلق بل مقيد كل واحد من هذه المعاني بقيد الاول مع انه يصح
ايراد مجموع الافراد منه فخرجت اسماء الاشارة والمضمرة اذ لا يصح منها ايراد مجموع الافراد بقرينة اذا كان راجعاً
الى المثنى فيكون مثنى اليضا والثاني اليضا مع ملاحظة الافراد وخرجت النكرة المنفية والثالث متفق في الاسم فخرجت
اما على المذهب تفتازاني فظاهر واما على المذهب سيد سند فلان من وما موضوعان
كلو احد من الكثير ولا يكون موضوع لمجموع من حيث المجموع اشترك فيه وحدان الكثير ١٢

الى الخاص الشخصي **وفيه نظر** وهو انه عليه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز على شان عموم المشترك **واجيب** لا يلزم شيء منهما اذا نهاد اخذه في المراد لان المراد من العام اللفظ دلل على معنى الخصوص **فان قيل** المفهوم من وجه الحصر ان المشترك لفظ موضع لكثير لمعنى الكثرة فيخل بهذا الوجه لا يكون التعريف جامعا ومانعا كيف خرج منه المشترك الذي مشترك بين المعنيين ودخل فيه المنقول والمرتجل لانهما ايضا موجود موضوعان بوضع كثير لمعنى كثير **واجيب** عنه المراد من الكثير ما فوق الواحد لان الكثير اذا كان متقابلا للكثير يكون المراد منه ما فوق الواحد والمراد من وضع الكثير الذي ليس فيه لحاظ المناسبة بين المعنيين والوضع الاول فيكون التعريف جامعا ومانعا فليتامل لا يخفى الا نصاف لمواخطاءة فالطلب منك الصواب الرتهم عزوجل **الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد** او كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ احتراز عن دوال الاربعة وبقوله وضع خرج المهمل وبقوله لمعنى خرجت الحروف او نحوها وبقوله معلوم خرجت المشترك ان كان المراد منه المعلوم معلوم المراد وهو عبارة عن فهم عند اطلاق اللفظ وبقوله على الانفراد خرج العام فان كان المراد منه المعلوم معلوم الثاني فخرج المشترك ايضا بقوله على الانفراد ايضا لان معنى قوله على الانفراد اعم من انفراد المعنى والافراد فاذا كان كذلك فمعنى قوله منفردا عن المعارك خرج المشترك وبقوله على الانفراد خرج المعنى لا بقوله معلوم لانه من شانه ان يعلم بالقرينة **فان قيل** كلمة كل غير مستقيم ههنا لان التعريف للماهية لا للافراد وكلمة كل لاحاطة الافراد **اجيب** عنه ان كلمة كل ليس من الحد بل هي دخلت على قوله لفظ الخ فالمكن من الحد فالفائدة في ايراده ظفا ايراده لتنبيه على اطراد تعريف وشموله على افراده الى هنا كذا ذكر في شرح البزدوي وفي قوله على الانفراد خرج العام **وفيه نظر** من وجهين الاول ان هذا الكلام يشعر على ان المراد بالمعلوم المعلوم عند السامع فينبغي ان يكون الخاص من اقسام الرابع وهو تقسيم الذي يكون باعتبار وقوف السامع على المراد لان تقسيم الصيغة واللفظة لان هذا تقسيم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى آخر والثاني انه على هذا يخرج المكرة عن الحد لانك اذا قلت رايت رجلا لا يعلم معناه المراد ولو اعتبرنا مراد المتكلم ههنا معلوم ما حيث لا يعلم ان فردا من

هذا الجنس

هذا الجنس قد راى والم يكن ذالك الفرد معينا فوجب ان يعتبر مشاركا ايضا لانك اذا قلت رايت عينا يعلم ان الفرد من الافراد مما يطلق عليه اسم العين قد راى **اجيب** عنه الاول انه لا يتناول فرد من القسمين وعن الثاني ان المراد بالعلم اعم منه ان يكون بالكنه او بالوجه والعلم بالوجه ما موجود بالكثرة المثبت فان لها وجه وهو للماهية الشيء توجد في الافراد فخلاف المشترك فانه ليس لمسماه بهيئة مشترك بين الافراد فليتامل كذا ذكر في المحصل **وقد قيل** ان يقول المسلم انه خرج العام بقوله على الانفراد جميع افراده لان البعض من الافراد العام من وجه متفرد اخر الافراد لانهما موضوعان باجزاء الجزئيات المتعددة المشتركة للاجزاء فمفهوم الكلي **اجيب** عنه المراد بالافراد والمدلولات سواء كان مطابقا او تضمنا غير محصورة متفقة في الاسم فبقوله على المراد بالافراد المدلولة خرج عنه المدلولة لانهما لا يكونان متفردان عن المدلولة وبقوله سواء كان مطابقا او تضمنا خرج الفاظ الجمع واسماء العدد لانهما لم يكونا متفردا عن المدلولة تضمنا وبقوله غير محصورة وخرج فيه اسماء الاعداد لانها محصورة وبقوله متفقة في الاسم دخل فيه الشخصي لان المدلولة اذا لم يكن متفقة فالاسم ثم ان كان المراد بالعين والمسمى المدلول اللفظ فكل من العبارتين صدقا جميعا لشيء على قول المشايخ وان كان المراد بالعين ما يقوم بالذات وبالمسمى ما يقوم بالغير فكل عبارة عن صفة من الخاص وان كان المراد بالعين المدلول اللفظ وبالمسمى ما يقوم بالذات فكل عبارة عن صفة من الخاص وان كان المراد بالعين المدلول اللفظ وبالمسمى ما يقوم بنفسه فالثاني تخصيص بعد التعميم والاول تخصيص بعد التعميم وان كان المراد بالمسمى المدلول اللفظ وبالعين ما يقوم بالغير ضرورة تعميم بعد التخصيص وبناءه اربعة اوجه فيه وجه آخر يعني ان المراد بالعين المدلول او بالمسمى الشخص المعلوم فيكون هذا من باب التخصيص بعد التعميم اظهر للمذيدة خصوص خاص الشخص على الخاص المنوع والجنس لان فيه نوع اشتراك والتقسيم في الخاص الشخصي قال الشارح ان كان المراد بالعين ما يقوم بالغير فيكون العلم وبالمسمى ما يقوم بالذات فيكون تعريف القسم الخاص والغرض منه تجديد كل قسم على حدة لبيانه ان المخصوص يخرج عن العيان العين والمسمى جميعا بخلاف العموم فانه لا يخرج الا في المسماة **وفيه نظر** لان هذا الفرق منقوض بجنس لفظ العلوم مع انها من اقسام العين **اجيب** عنه بان عموم العلوم باعتبار من قام به العلم وهو من الاعراض لا من الاعيان **وفيه نظر**

لان هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا قامت العلوم باشخاص متعددة كما اذا قام هذا العلوم والذاقامت بشخص واحد كما اذا قام فلان بجزء العلم فلا يكون عموم العلوم باعتبار من قام به العلم بل باعتبار نفسه **اجيب** عنه بان من قام به العلم والن كان متعددا في الحقيقة لكنه متعدد تقديرا لان اذا التحق بذاة علم واحد يسمى بذاة واحدة واذا التحق بذاة علم يسمى بالذاة اخر هكذا (اي كما علم العقد مثلا يسمى بقيها واذا التحق بعلم يسمى بالذاة اخر هكذا) فيكون عموم العلوم باعتبار من قام به العلم لا باعتبار نفسه **وفيه نظر** لان التعدد والتحقق انما هو باعتبار الذاة صوتوقف فتعلقها على تعدد الذاة وبهذا بعينه دورا **اجيب** عنه بان بينهما امران احدهما تعدد العلوم والتعاني التصاق العلوم بالمحل فالتصاق العلوم بالعموم موقوف على تعدد الذاة وهو موقوف على تعدد العلوم فاختلفت الجهات فلا يلزم الدور **فان قيل** بهذا منقوض على الوكالة والكتابة فانه بالعموم باعتبار نفسها **اجيب** عنه بان التصاقها بالعموم باعتبار من قام به الوكالة والكتابة باعتبار نفسه **وفيه نظر** وهو لان بهذا الجواب انما يستقيم اذا كان من قام بمعنى الاعيان واما اذا كان من قام به من الاعراض كالحروف والالفاظ فغير مستقيم لان التصاقها بالعموم لا يكون باعتبار الاعراض **اجيب** عنه بانها في حكم الاعيان لان ابتداء الاحكام عليها ولم يكن الحروف والالفاظ في حكم الاعيان لبطل الاحكام لان الاعراض اذا وجد ثم تلاشا والابتداء التعلق وجد بين عليه **فان قيل** بهذا منقوض بلفظ الشهر واذ منته لان التصاقها بالعموم باعتبار نفسها مع انها من الاعراض **اجيب** عنه الم ادمن اقوال العموم للاجزاء في الاعراض ان لا يجزء في الاعراض التي يدخل اللفظ لا في الاسم الذي هو موضوع باذاء الاعراض **وفيه نظر** لان قيل بهذا الجواب الفرق بين الخاص والعام لان الخصوص ايضا لا يجزء في الاعراض التي يدخل اللفظ بل ان اللفظ التي هو موضوع باذاء الاعراض **قلنا** ان بهذا الجواب يحاول تسليم الفرق بينهما واما الجواب على ذهب من فارق بالفرق بينهما فهو لانا لم نفارق الاعراض لان العرض ما قام بالغير وهي قائمة بانفسها فلا يرد النقض كذا ذكر في شرح البزدوي **وقد قيل** ان يقول الافتراد لا يخلوا اما ان يكون المراد منه الافراد من المعاني او من الافراد او من الاجزاء او اعم منها فان كان الاول فبطلانه ظاهر وان كان الثاني فهو ايضا باطل لانه فيما يهذ المعنى يدخل فيه ما وان كان الثالث فهو ايضا غير مستقيم حيث يخرج منه الخاص الشخصي وان لان الرابع فهو ايضا

باطل

يتم بالقيود السابقة فلا حاجة اليه وفيه اشارة الى تسليم العام بهذا اللفظ والمعنى وكلمة او للتنويع فلا يرد ما قيل الاولى لفظا او معنى غير مستقيم منهما وجهين الاول ان القيد في التعريف للاحتراز عما دونه وهو ليس كذلك والثاني ان الكلمة او للتشكيك والتعريف للبيان فيهما تسامحا حيث لم يتم الا ايراد القيد في التعريف للاحتراز مطلقا بل تارة للاحتراز وتارة لمطابقة الاخير فقط ايضا لانا نسلم ان كلمة او في التعريف مطلق للتردد بين تارة للاحتراز وتارة للمطابقة

وفيه نظر وهو ان هذا خلاف لما ذكر الاصوليين وهو ان الخصوص والعموم من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى

اجيب عنه بمنع المراد من ان العموم من اوصاف المعنى بل المراد من ان العموم قد يفهم من ظاهر اللفظ كما كان الصيغة للجمع وقد لا يفهم من ظاهر اللفظ بل بالنسبة الى المعنى كما كان صيغة صيغة لمفرد كزيد وعمرو وقوم والرهط فالاسناد اليه بادنى مناسبة

وقد اكد ان يقول الانتظام لا يخلو اما ان يكون على سبيل الشمول او على سبيل البدلية اذ لا ثالث لهما فان كان الاول فالتعريف لا يكون جامعا لافراده لانه خرج منه من وما فانه اذا كان معتقد البعد لو لا كتوله من دخل داري اولا فله كذا وكان الفاء من فالتعريف لا يكون مانعا من دخول غيره ولا جامعا لافراده اما عدم المنعية فلدخول المشترك و النكرة المثبت واما عدم الجمعية فلانه خرج منه الفاظ الجمع واسماؤه لان الانتظام فيها ليس على سبيل الشمول و ان كان الثالث فهو ايضا لا يكون مانعا من دخول غيره حيث يدخل فيه المشترك والنكرة المثبت

اجيب عنه بان المراد من الانتظام الانتظام على سبيل الشمول الذي اعم من الكلي من وايضا او احيانا فيدخل فيه الفاظ الجمع واسماؤه لان الشمول فيها دائمي وايضا يدخل فيه من وما لانها منتظمة على سبيل الشمول اذ لم يكن معتقد البعد اولا

وقد يقال ان يقول اذا كان معتقد البعد اولا انتظم على سبيل الشمول لا دائما ولا احيانا بل دائما على سبيل البدلية ويرد على التعريف ان النكرة المنفية والمحلا بلام الجنس يخرجان منه لانهما منتظمان على سبيل البدلية بحسب الوضع

واجيب المراد بالشمول اعم من ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال العارض فيدخل فيه من وما لانهما وان كانا لم يكونا مستعملين بحسب الوضع

العارض لكنهما مستعملان بحسب الوضع ايضا يرد عليه ايضا النكرة المنفية والمحلية بلام التعريف لانهما وان لم يكونا مستعملتين بحسب الوضع لكن مستعملتان بحسب الاستعمال العارض

وفيه نظر وهو ان هذا يجاب بما اجيب عن الاول

واجيب ايضا ان النكرة المثبت يراد منها الماهية مع ملاحظة الوحدة والنكرة المحلى بلام الجنس او منها الماهية مطلقا فانها كانت منطبقة على جميع الافراد فخرج بقيد فيها الشمول لكنه غير مفيد لزيادة الفائدة

ويمكن ان يجاب عن الاول ايضا عن الاعتراض الثاني المراد بالانتظام كون اللفظ بحيث يصح ارادة جميع الافراد منه جوازا او وقوعا وبما يصدق عليه مفهوم اللفظ وهو اعم من ان يكون له من حيث اعتبر وصفه او مفهوم له باعتبار مرادفه او دخوله او اعم منه ان يكون نفس الموضوع له او افراد الموضوع له او اعم منه ان يكون له باعتبار نفس الصيغة او باعتبار اصل الصيغة فحينئذ لا يكون التعريف مانعا وجامعا فلا يرد ما ذكر من بعض الشروح

وقد يقال ان يقول ان اخراج الخاص بقوله جميعا غير مستقيم حيث انه اخراج المخرج وهو باطل لانه خرج بقوله منتظم لانه بمعنى ليشمل الشمول الخاص

اجيب عنه ان اسناد الاخراج اليه يجب الظاهر لا بحسب الحقيقة وبحسب الظاهر لا يخرج بقوله منتظم لانه قد يجيء بمعنى يتناول والتناول موجود في الخاص ايضا متناول للاجزاء

وقد يقال ان يقال فحينئذ انا فرقنا بين السمية والاجزاء لا يكون التعريف جامعا لافراده لانه يخرج منه الفاظ الجمع واسماؤه لان كلا منها من افراد بما يصدق عليه مفهوم لفظ الجمع واسم الجمع لان المشترك يكون لفظ الجمع مثلا ومفهومه ذواة منه له التركب وهو لا يصدق على كل واحد من افراده فقد يجاب عنه بما ذكره

اجيب عنه المراد من المسماة المدلولة وهو اعم من ان يكون مطابقيا او تضمنيا غير محصور متفقة في اسم فيدخل فيه الفاظ الجمع واسماء الجمع ويخرج منه اسماء الاعداد والخاص

فحينئذ قال صاحب الشمائيني العام لفظ ينتظم جمعا من الافراد وقوله ينتظم ابى يشمل احتراز عن المشترك لانه لا يشمل المفردين او اكثر بل يتناول كلا واحد منها على سواء الطريق البدلية وقوله جمعا احتراز عن الخاص هي لانه ينتظم امرا واحدا وعن التثنية والاسماء والاعداد ولان المراد من الافراد المدلولة وهذه لولها للمجموع المركب وهو امر واحد

فان قيل اذا اتى الافراد على صفاته ايضا يخرج بقوله جمعا من الافراد تثنية واسماء والاعداد فلا حاجة اليه بهذا القيد ايضا

اجيب عنه اذا لم يكن الافراد بمعنى المدلولة فلا يحصل المقصود من التعريف بالجمعية والمنعية واذا لم يكن الافراد بمعنى المدلولة خرج منه الجمع اذا قلنا بانه فرد بالنسبة الى ما فوقه كما قاله ابن الحاجب لان اسم الجمع انما وضع للدلالة على ان المجموع يتناول اليه اثنان فصاعدا فلا يتم جمعا من الافراد

وفيه نظر لان الافراد ان كانت بمعنى المدلولة ايضا يخرج منه الجمع ايضا لان مدلوله الجمع المركب وهو امر واحد فلا ينتظم جمعا من المدلولة او بمعنى الجمع المركب فلا يخرج منه الجمع لان مدلوله المجموع المركب وهو امر واحد فلا ينتظم جمعا من المدلولة

اجيب عنه المراد بالمدلولة باعتبار اصل الصيغة

وفيه نظر لان باعتبار اصل الصيغة ينتظم جمعا منه الافراد ايضا فلا حاجة الى التقييد

اجيب عنه ان الافراد ذكر مطلق والشيء اذا ذكر مطلق انما يراد الكامل وهو ان يكون الافراد افرادا بالنسبة الى كل جهة وبهذا المدلولة بالنسبة الى اصل الصيغة لا بالنسبة الى ما فوقه

فان قيل اذا كانت الافراد بمعنى المدلولة فحينئذ المدلولة ايضا مطلق والشيء اذا كانت مطلق لم يصرف الى فرد الكامل وهو ان يكون المدلولات مدلولة بالنسبة الى كل جهة وبهذا المدلولة مدلولة بالنسبة الى اصل الصيغة لا بالنسبة الى نفس الصيغة لانها مدلول واحد بالنسبة الى نفسها الصيغة

اجيب عنه اصل الاعتراض ان المراد بالافراد المدلولة وهو اعم من ان يكون مطابقيا او تضمنيا غير محصور متفقة في الاسم وقيد في الجواب المراد بالجمع غير مقدر مخرج لهما في الاعداد وانها مقدر

فان قيل فعلى هذا يلزم تقدير قيد في التعريف

وهو باطل لانه لا قرينة عليه لا في الخارج ولا في المقام

اجيب ان القرينة موجودة فيه اما على تقدير قيد في اللفظ لان الكلام ذكر لفظ جمعا نكرة والنكرة موضوعة لفرد المشترك وهو غير محصورة وذكر الافراد قرينة عليه لان العلم والمفهوم على ان افراد العام غير محصورة

قال صاحب المنار العام ما يتناول افرادا متفقة الحقيقة على سبيل الشمول

اعلم ان المراد من كلمة ما لفظ الموضوع والا لكان اسم صفة المعنى لان المعنى ايضا يتناول الافراد كاللفظ وبقيد الافراد احتراز عن المشترك لانه يتناول اليه المعاني لا الى الافراد وبنسبة العزق بينهما ان المعنى ما يقصد بالقصد اولا والعزد ما يقصد بالتبع سابقا واليقصد احتراز عن اسماء الاعداد وتثنية لانهما يتناولان اليه لا الى الاجزاء لا الى الافراد واحتراز عن الخاص لانه يتناول امرا واحدا والخاص الشخص ظاهرا والخاص الجنسي والنوعي خاصا موضوعان لما يتناول

وقد يقال ان يقول ان الخاص الجنسي والنوعي لما كان متناولين الى الماهية يقينا ولان الى الافراد ايضا

اجيب عنه المراد بالتناول التناول بالذات

وفيه نظر لان فيه هذا زيادة خارجة الخاص الجنسي والنوعي اذا كان محلى بلام التعريف لانهما مستعملان في الافراد بالذات

اجيب عنه ان دخولهما في العام ليس بمحض لنا بل بمعزم دخولهما واجب فيه لانهما من العام

وقد يقال ان يقول قوله متفقة الحدود مستدرك لان التقييد بكل احتراز عما عداه وبهذا ليس كذلك لان التعريف تم بما سبق منه

اجيب عنه ان القيد قد يكون للتاكيد او التوضيح وبهذا القيد للتاكيد او للتوضيح

وقد يقال ان يقول بهذا التعريف لا يكون جامعا ولا مانعا اما عدم الجمعية فلانه خرج منه اجسام وكثيرا لان افرادها مختلفة الحقيقة واما عدم المنعية فلانه دخل فيه المشترك مثلا اذا اطلق على الكبش والعين والخال فان افراده متفقة الحقيقة مع انه لا يكون عاما

اجيب عنه الاول المراد بما يصدق عليه مفهوم اللفظ بهو له اعم باعتبار اصل الصيغة او باعتبار نفس الصيغة حتى يكون جامعا لان اصل الصيغة اجسام جسم ومفهوم نهو قتال الا بعاد الثلثة وافراده داخلة تحت هذا المفهوم وعن الثاني ان المراد من افراده متفقة الحقيقة لان هذه المادة اذا اطلق مرادا في مفهوم

فتفهوم كلواحد مختلفة عن الآخر **وفيه تأمل** الا يقول الحقيقة لا تخلو اما ان المراد من الحقيقة الحقيقة او حقيقة ذالك اللفظ متصفة بصفة العموم فان كان الاول فلا يكون التعريف مانعا اذ يخرج منه وما واسماء الاعداد افراده متصفة بصفة العموم وان كان الثاني فلا يكون التعريف جامعا اذ يخرج منه وما واسماء الجمع لانها موضوعان للجزئيات لا لافرادها اصلا واما اسماء الجمع كالقوم والرهط فان اطلاقها لا يصدق عليها مفهوم ذالك اللفظ لان مفهوم القوم جماعة الرجال وهو لا يصدق على كلواحد من الرجال **وجب** عنه المراد من المفهوم ذالك اللفظ للمتصف بصفة العموم وكلام الخوجي ليس بهذا لان المراد من التعريف تعريف العام الجميع لا المطلق العام **وفيه نظر** منه وجهين الاول فعلى هذا يلزم خلاف ما ذكر الماتن لانه ذكر بعد تقسيم مطلق العام والثاني يخرج العام الجميع منه ايضا كما سيجيء لان افراده لا يصدق على كلواحد منها مفهوم ذالك اللفظ **وجب** عنه الثاني ان المفهوم اعم ان يكون باعتبار افراد الصيغة او باعتبار نفسه وعنه الاول ان مراد الماتن من التعريف تعريف العام الجميع كما ذكر تقسيم مطلق العام فيما بعد تسامحا ولو سلم ان هذا التعريف لمطلق العام فيمكن تصحيحه بان قوله متصفة الخ وصفة الكاشف وهو الذي كانت فيه في الظاهر والتعريف في الحقيقة وهو كذالك لان الكاشف ذا معنى وهو الذي قام به الافراد ما يصح ان يحمل عليها كما مر **وفيه نظر** منه ايضا صدق مفهوم اللفظ والاجزاء مما لا يصح ان يحمل على كلواحد منها صدق مفهوم اللفظ وهذا القول متى ورد ذكر المعدن فتعريف وبهذا ايضا ذالك والمراد من الافراد المدلولة وبهذا يكون مطابقيا او تضمنيا غير محصور متفقة فان اسم فيكون التعريف جامعا ومانعا فيلتزم **وفيه نظر** يخرج منه منع ما اذا كانا متعددين بعيدا ولا محصورا منه وفي غير الدار والدار كذا لان المكث ذكر في آخر التعريف الشمول بهذا ليس كذالك بل يتناول وان على سبيل البدلية **وجب** عنه المراد عن الشمول اعم من ان يكون دائميا او احيانا او فيها وان لم يكن الشمول دائميا كان موجودا **ويمكن** ان يجاب عنه ان خروجها ليس بمضر لان لا الا نهائي من العام كان عددا ايها في العام حيث ما او يجاب عنه المراد من الشمول شمول باعتبار الوضع

الوضع **فان قيل** فعلى هذا الجواب خرج النكرة المحلاة بلام التعريف لانها بحسب الوضع شاملة على سبيل البدلية **وجب** عنه ان الشمول اعم من ان يكون بحسب اصل الوضع او بحسب ما يتعارف من التخصيص والتغيير وان لم يكن فيها وضع التخصيص كما في الوضع الموضوع عموم وفيها **ويجاب** عنه ان خروجها ممنوع لان المراد من التعريف تعريف العام المجازي لا مطلق العام **وفيه نظر** لان التناقض لما سبق له انه تعريف مطلق العام لا للنوع الواحد **وجب** عنه المراد فيما سبق من المطلق الذي يعم بالنسبة الى البعض والمعنون لا بالنسبة الى الحقيقي والمجازي **ويمكن** ان يجاب عن اصل السوال ان المراد من الافراد ما يصدق عليه مفهوم ذالك اللفظ المتصف بصفة العموم كما هو مبرهن لان مفهوم لا من حيث انه اعتبر فرد ضعيف اذ لا حاجة الى تتمة لانه معلوم فيما سبق وحكم انه يوجب الحكم فيما يتناول له قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله قطعا وهو المذهب عندنا خلافا للشافعي **اعلم** ان الغرض الهم من ايراد هذا القول انه يوجب الحكم رد اعلى من يقول ان حكم العام من حيث صيغ العام جملة من وجهين احدهما ان الاكثار صيغ العام في جميع مراتب العام كالخمس والدس وغيرها على سبيل التسوية وليس ترجيح البعض على البعض فلا تعلم اي مرتبة من المراتب للمجموع عن مرادة فصارة مجملة والثاني ان صيغ العام تؤكد بالفاظ كل وجميع لافادة الاستغراق فعلم انها لتعيين بعقيدة الاستغراق فلا تعلم ايضا اي مرتبة من مراتب الجموع مرادة فصارة مجملة وحكم المجمل التوقف او مشترك لانها يستعمل في الواحد والكل والاصل في الاستعمال يستعمل بحسب هو الحقيقة فصارة مشتركة وحكم المشترك التوقف ومعنى ايراد هذا القول فيما يتناول رد عام قال ان العام يوجب الحكم في جميع ما يتناوله الكل مشكوك ولم يرد ان خص المخصوص كالوا حد اذا كانت صيغة الواحد والثلثة اذا كانت صيغة صيغة الجمع لان الكلام خالي عن المعنى فقال المصنف انه يوجب الحكم فيما يتناوله لان العموم معنى مقصود في الضمير محتاج الى بيان التغيير واظهار المعنى فلا بد من وضع اللفظ يدل على معنى المقصود واللفظ مستغرق تماما وضع له كالخاص فانه معنى مقصود

فتضمير محتاج الى اظهار المعنى فلا بد من وضع اللفظ ليدل على المقصود وهو قطع فيما اليقين قطعه او لان الا صحابة اتبعوا الحكم العام بان يفهموا مفهومات العام عن اللفظ فيعلم دلالته منه ان العام يوجب الحكم في جميع ما تناوله **والجواب** عنه استدلال الاول لانا لم ان الاستغراق صيغة العام في جميع المراتب على سبيل التسوية بل استغراق ما في الكل ضروريا لانها وضعت لذالك وعنه الثاني ان هذا الدليل مبني على المدعى لخصم بل مبنية لدى عائنا فان الموكد والمؤكد متحدان في المعنى فعلم منه انها وضع مستغرقة بجميع المراتب وعنه الثالث اذا جمع في الكلام احتمالي الحقيقة والمجاز والمشترك فحمل الكلام على الحقيقة والمجاز اولا عن المشترك وعنه الرابع بهذا انبات اللغة بالقياس وهي باطل لان اثبات الوضع اما نقلا او بالسمع وبرد عليه بهذا القول ان العموم معنى الخ كما الى آخره انه غير مستقيم من وجهين احدهما انه يجاب عن هذا القول ان تعبير عن معنى المقصود من الوضع لا نسلم كذالك كما يكون بالوضع كذالك يكون بالمجاز والكلي المضاف كقولك جاءني اسد يحتمل المسك وثانيهما انه ثبت الوضع بالقياس وهو باطل لان اثبات الوضع اما بالنقل او بالسمع **اجيب** عن الاول المراد من الازم الوجداني لا العقلي ولا شك ان الغالب اظهار ما يقصد بالوضع وعن الثاني انه تمسكوا بهذا الدليل الجمهور وبعض منه الجميع الى فيه وهم قائلون على اثبات الوضع بالقياس وبهذا الاستدلال بالنسبة اليهم ولو سلم ان بهذا الدليل بالنسبة اليه مطلق الجمهور فلا نسلم ان بهذا الدليل اثبات الوضع بل اثبات الشركة وهو الصحيح بالقياس فما طلبت في كتب الاصول **وقيل** ان يقول لانسلم ان مفهوم الدلالة من قول الاصحابه ان العام يوجب الحكم في جميع ما تناوله ذا الجواز انه مفهوما مفهومات العام عن اللفظ بالدلائل الآخر وعند وجود الدلائل الصحة قلنا ان فهم المفهومات عن اللفظ بحسب الوضع هو الاصل وبخلافه خلاف الاصل وحمل الكلام عند اطلاق اللفظ على ما هو الاصل اولى عن خلافه والى ان الكلام منقول البناء الاصحاب مطلق فحمل فهم المفهومات عن اللفظ على الوضع اولى والغرض من ايراد مقوله قطعا ويقينا رد اعلى

على قول من يقول العام يوجب الحكم في جميع ما تناوله ظنيا لانه يتمسك بالتخصيص وهو منافيا للفظ لانه عبارة عن القطع الاحتمال لا فيتناقضا فحكم الخاص قطعا ويقينا لان الاصحابه تمسكوا في اثبات حكم العام بفهم المفهومات العام مع الخصوص فعلم انه يوجب الحكم بوجه القطع واليقين **وفيه نظر** هو ان الاصحابه كما تمسكوا بفهم المفهومات العام كذالك تمسكوا بغير الواحد والقياس وبهما لا يوجب الحكم بوجه القطع واليقين **اجيب** عنه بان اكثر اصحابه تمسكوا في حكم القطع بفهم مفهومات وتقرر على ان الدليلين على فهم المدعى فعلم منه انه يوجب الحكم بوجه القطع واليقين فلان كصيغة العام موضوعة للشمول واللفظ دال على المعنى قطعا ويقينا واللام يكون للوضع فائدة **وفيه نظر** وهو ان الظنية ايضا فائدة وهو يحصل بما جيب عنه بان المقصود من الوضع دلالته اللفظ على المعنى بوجه القطع واليقين والواجب في استعمال الالفاظ المطابقة عن المقصود الواضع فعلى هذا لا يكون الظنية فائدة **والجواب** عنه لا نسلم ان الضمير الاحتمالي لا يخلو اما ان يكون المراد به الاكثر مطلق اكثر او اكثر الباقي منه الدليل فلا كان الاول فهو غير مستقيم والا لكان الخاص ايضا ظنيا لانه يتجوز المجاز وان كان الثاني فهو مسلم لكن هو غير موجود هنا **وفيه نظر** وهو ان الدليل لا يخلو اما ان يكون المراد من الدليل صلاحية اللفظ والمراد منه الدليل قرينة اللفظ دالة على اخراج بعض الافراد وان كان الاول فهو غير مستقيم والا لم يكن الخصوص قطعيا وهو باطل فالملزوم مثله وان كان الثاني فهو ليس بما تحمل به على اخراج بالفعل فلا يصح اطلاق الاكثر عليه **اجيب** عنه المراد من الدليل قرينة دالة على عدم ارادة المجموع **وقيل** ان يقول بهذا الاكثر يعتبر لانه ناش من الدليل الذي دال على عدم ارادة المجموع الافراد وهو كثرة الاكثر احد معاني الاكثر المجاز في اكثر القصر على بعض الافراد وغيرها من الاكثر الات وفي كثير من الموارد يعتبر العلاقة كثرة بخلاف الخاص فانه فيه اقرب والبعد وهو المجاز وفي كثير من الموارد لم يعتبر العلاقة كثرة **اوجيب** عنه ان هذا الاكثر الات وان كانت كثيرة لكن هذا الكثرة كثرة المجازاة

واكثر المجاز اة مساوٍ لمجاز واحد كما لا يكون المجاز الواحد محملاً للمتضادين فكذا هذا الا ترى ان الكلام ينت
نفيين وزيد احدهما مجاز واحد وفي الآخر مجازين فيهما مساوٍ في المتضادين ليس بعض جمع احدهما على
الآخر في المتضادين كذا ذكر في التوضيح فان قيل هذا الاصل يعتبر لانه ناش من دليلين وهو مقول ابنج عبا
س رض وما من عام والا وقد خص منه البعض هذا قول العلماء اليقين اجيب عنه لان هذا منقول
عنه بالتقدير الصحيح عبر المخترع عليه والالزام الكذب في قوله اذ بعض من العام قوله ولبنه فاذ السموات
والارض ولا تخصيص فيه اصلا ولو لم نقول بها بالنسبة الى ما وقع فيه تخصيص وقول العلماء اليقين
فتح الغفار باب با بالنسبة الى ما وقع فيه التخصيص وليس كلام مناف فان قيل يعتبر هذا الاصل لانه ناش من الدليل وهو
ورد تنبيه شيوع التخصيص والعلماء يقررون الشيوع في غير هذه المواد واجيب عنه بان التخصيص مغلوب وعد
جهة موجود التخصيص غالب والمغلوب يلوح فرضا الغالب اذا لم يكن المرجحة موجودة هنا وبرجع
نهاهم اللفظ الكل او شيء به عنه بان لانهم ان هذا التخصيص شائع لانه عبارة عن قصر العام عن بعض الافراد وهو
الجزء لا يخلو اما ان يكون دليل مستقلة او بغير فان كان الثاني فهو لا يكون تخصيصاً بل استثناء
او شرطاً او بصفة وان كان الاول فهو اما ان لا يخلو اما ان يكون مقترناً او متراخياً فان كان الثا
ني فهو لا يكون تخصيصاً بل هو نسخ وان كان الاول فهو تخصيص وهو تقدير دعلى قوله الذي يوجبه
لكم لا يخلو اما ان يكون المراد من الحكم الحكم الثرعي او الحكم هو مصطلح الفقهاء او حكم الموزع هو عبارة عن
اسناد احد الكلامين الى الآخر وكلاهما هنا غير مستقيم لان العام كلمة والحكم شرعيا والحكم مصطلح الفقهاء
كلاهما هنا ثبت بالكلام لا بالكلمة هذا والحكم المترتب يجب بالكلام لا بالكلمة اجيب عنه بان
معنى هذا القول انه يوجب الحكم بعد خلية يعني اذا كان ثمة موجودة في الكلا
م فثبت بسبب الحكم فمعنى ثبتا ولم فان قيل ما سر ان الحكم بان حكم العام قصدا وحكم الخاص
تبعاً اجيب عنه بان حكم العام اختلف العلماء وولا خلاف في حكم الخاص الا اذا الحقه
بالام

خصوصًا

خصوص معلوم او مجهول كاية الربوا في البيع فيجب على المجتهد ان يظهر
الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره اي خصوص معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا
ويصح ان يكون مثال الخصوص المجهول لكونه مجهولا والغرض تصحيح مثالا للخصوص المعلوم بيان فهذا ا
كتبه المصنف بهذا قوله ح الخ لفظة الخصوص يوجب ان يثبت الحكم الخصوص من البعض الحكم في الباقي اذا
كان على اصحاب ان ينظر الخصوص في العام سبب تعليل ان كان الخصوص معلوم او سبب تعزيز دليل الخصو
ص ان كان مجهولا اعلم ان الفقهاء اختلفوا في العام الذي خص منه بعض فذهب بعظهم الى ان
حكمه الوقوف قياس على الاستثناء المجهول سواء كان دليل الخصوص مجهولا او معلوم والمذاهب
ينبهي كون كل منهما بيان فان قيل انما يستقيم القياس اذا كان الدليل الخصوص مجهولا واما اذا كان معلو
ما فلا لان قدر الخصوص به معلوم بخلاف الاستثناء المجهول لان قدر الخصوص به مجهولا وجهالته يفيد
الجهالة في صدر الكلام اجيب عنه ان دليل الخصوص وان كان معلوما لكن الجهالة فيه من جهة اخرى
وهو ان كلام مستقل وكل كلام مستقل كان معلوما بالعلة فجاز ان يكون العلة موجودة في البعض
الآخر فيكون قدر الخصوص بالعلة مجهولا وجهالته يفيد الجهالة في صدر الكلام فصار كالاستثناء
المجهول وذهب البعض الى ان العام يبقى قطعيا قياسا على ناسخ المجهول سواء كان معلوم او
مجهولا لانه اذا كان دليل الخصوص معلوما فكذلك قياسا على الناسخ المعلوم وحكمه يكون قطعيا في
بقاء الافراد وان كان دليل الخصوص مجهولا فكذلك قياسا على الناسخ المعلوم المجهول وحكمه انه يتوقف
بنفسه ويكون العام قطعيا في كلام الافراد وذهب بعض الى ان العام قطعيا ان كان دليل الخصوص معلو
ما قياسا على الاستثناء المعلوم او ظنيا ظنيا وفيه توقف التوقيف ان كان دليل الخصوص مجهولا قياسا
سا على الاستثناء المجهول لان جهالته يفيد الجهالة في صدر الكلام فهذا هو المختار عندنا انه يوجب
العمل دون العام لانه ذو شبهين احدهما يقتضي وجوبها والثاني يقتضي سقوطها لانه من جهة الصيغة

تشابه للناسخ في كونها كلاما مستقلا ومن جهة المعنى تشابه الاستثناء في كونها بيانا من الصدر فاذا كان
دليل الخصوص مجهولا فشبهه للناسخ يقتضي وجوبها وشبه الاستثناء يقتضي اسقاطها فوجوب العمل بالنظر
الى الناسخ وسقوط العمل بالنظر الى شبه الاستثناء والمجهول عملا على الشبهين فان كان دليل الخصوص
معلوما فشبهه الاستثناء يقتضي وجوبها وشبه الناسخ يقتضي اسقاطها فوجب العمل بالنظر الاستثناء
وسقوط العمل بالنظر الى شبهة الناسخ المعلوم عملا على الشبهين فان قيل ان هذا الوجه انما يستقيم لو كا
ن حكم الناسخ المعلوم ذكذلك والامر خلافه بل حكم بقاء العلم والعمل ايضا فلم الشبهين يقتضيه فقاوما
اجيب عنه ان شبهة الدليل المخصوص بالناسخ في كونها كلاما مستقلا وكل كلام مستقل معلول بالعلة
فجاز ان يوجد العلة في الافراد فيكون قدر المخصوص بالتعليل مجهولا وهو يفيد الجهالة في صدر
الكلام وفيه نظر لان الناسخ ايضا كلام مستقل وليس معلولا بالعلة اجيب عنه ان وقوع هذا
يستقيل في مقابلة النص العام وهو غير صحيح وفيه نظر ايضا وان وقوع التعليل في مقابلة النص
العام كما يتحقق بالناسخ كذلك يتحقق في دليل الخصوص فمن اين يكون متحقق في الناسخ متنفيا
في الدليل المخصوص اجيب بان العلة مستنبطة من النص كالنص في العمل فاذا كان النص ناسخا
فعلته ناسخ ايضا والحاصل ان النسخ بالتعليل غير جائز فاذا كان بيان افعلته بيانا ايضا والبيان
بالتعليل جائز وبهذا يتضح تعليل في دليل الخصوص ودعوى النسخ فان قيل هذا في الذي ذكرتم لا
صول المعتبر وهو المعارضة للعام يصح اخراج بعض الافراد بخبر واحد والقياس فهم من هذا ان اخراج
البعض الافراد من العام بطريق المعارضة وايضا يلزم الحق الغلة من حيث الكشف حيث قال ان
ان اخراج بعض الافراد من العام بطريق المعارضة اجيب عنه ان ما ذكرتم في كتب الاصول انما قال
صاحب الكشف فيتشيء على الظاهر وما ذكرنا مبني على الحقيقة فيقع بهذا الاخالفة بينهما وبينا فان قيل

ان ما ذكرتم

الافراد و الاخراج لا يكون بالك موجب العلم و اما عدم العلم به فلان فيه شبهة والشبهة منافية للقطع
اعلم ان صيغة العام الذي خص منه البعض ثلثة مذاهب الاول ان صيغة العام الذي خص منه البعض
في حق الباقية يتصف بالعموم حقيقة سواء كان دليل الخصوص مستقلا او لا لان صيغة العام مستعملة
في جميع الافراد بطريق الحقيقة و بعد اخراج الافراد لم يتغير الاستعمال السابق و التاخر انما يتعلق
يتصف بالعموم مجازا سواء كان مستقلا او لا لان صيغة العام موضوعة لمجموعة الافراد و البعض غير المجموع
فيكون استعمال اللفظ في غير الموضوع له و لهذا لا يكون الا مجازا و اثبات هذا مذهب المحققين و هو انه ان
خص منه بعض الافراد بدليل مستقل كان الباقي حقيقة بالعموم مجازا في حق الباقية و الدليل ما دل خص
بدليل غير مستقل كان الباقي في حق الباقية حقيقة لان صيغة العام مع انتظام امر غير مستقل موضوع
لبيان الافراد و استعمال اللفظ الموضوع له لا يكون الا حقيقة هذا خلاصة ما في غاية التحقيق **فان قيل** ان
صيغة العام مع انتظام امر غير مستقل لا يخلو اما ان يكون موضوعا للباقي بالوضع الشخصي و هو عبارة عن
تعيين اللفظ للمعنى من غير قاعدة كلية او يكون موضوعا بالوضع النوعي و هو عبارة عن تعيين اللفظ
باذاء المعنى باعتبار قاعدة كلية كما يقال ان كل ما كان على وزن فاعل فهو موضوع لذاة ما قام به الفعل
فالاول غير جايز لان فيه جهول العام مستعمل للكل و الواحد و ذا غير جايز و الثاني مسلم لكن تعيين
اللفظ باذاء المعنى باعتبار قاعدة كلية لا يجعل كون اللفظ متصفا بالحقيقة لان التعيين اللفظ باذاء
المعنى باعتبار قاعدة الكلية ثابت في المجاز ايضا و لم يقل احد ان هذا حقيقة و القاعدة الكلية في
المجاز هي كل لفظ مقرون بالقرينة الصارفة معينين للمعنى مناسبة للموضوع له **اجيب** عنه بان صيغة
العام انتظام امر غير مستقل مع موضوعة للباقية بالوضع النوعي كما في الوضع النوعي على التعيين احد ما
للحقيقة و الثاني للمجاز ذاة و المراد بهما الاول و الفرق بينهما اذا وضع الحقايق تعيين اللفظ المعنى
باعتبار قاعدة كلية بحيث لا يحتاج في افهام المعنى منه اللفظ الى القرينة و الآخر بخلافه فتفهم **و منه**
نظر

فظر لان القرينة لا تخلو اما ان يكون تراديها انطباق اللفظ مع القاعدة الكلية او ان يراد غير ذلك فان
اراد الاول فهذا انطباق موجود في الوضع النوعي للحقايق و ان كان مراد الثاني فهو ليس بموجود في الوضع
للمجازاة ايضا و الجواب عنه بان المراد بالقرينة امر سوى الانطباق و لان ان ذلك ليس بموجه في الوضع للمجا
زاة لانه لا بد في زمن القرينة لكي يزين بعض المقام احد هما قايمة مقام القرينتين و زايد البعض القرينة بهذا
مفهوم من التلويح **اعلم** ان التخصيص عند ان رفع قصر العام على بعض الافراد اعم من ان يكون بكلام مستقل او غير
مستقل فالاول ما لا يتوقف على مقدم و كان ما بنفسه و التاخر ما يتوقف على مقدم و ليس تام بنفسه **فان قيل**
هذا التعريف ليس بجامع لافراد اخرج منه شرط المقدم كقولك ان دخلت الدار فانت طالق و المشتمل المقدم
كقولها جاز لازيد احد لانها يتوقفان على ما خر لا على مقدم و ايضا خرجت منه المشتمل اذا كانت جملة
كقوله جايز القوم و ليس في بيد و الصيغة اذا كانت جملة كقوله رميت رجلا البوم عالمون لانها قا
مان بنفسه **اجيب** عن الاول المراد من المقدم المقدم في الاعتبار و هذا مقدم في الاعتبار لان الاخراج
يكون بعد ملاحظة متناول العام اليه جميع الافراد و عن الثاني ليس معنى تام بنفسه ان يكون مركبا منه
لمبتدا او الخبر بل معنى تام بنفسه ان يكون مفيد الافادة بنفسه و لا يحتاج في افادة الى امر آخر و بهذا
يحتاج في افادة اليه مرجع اليه الضمير **و منه** نظر و هو فعلى هذا لا يصح عد قوله و حرم الربوا و من
تخصيص المستقلة لانه ايضا محتاج اليه مرجع اليه الضمير **اجيب** ان المشتمل اذا وقع جملة دايما
يحتاج اليه مرجع الضمير بالذات بخلاف هذا فانه قد يحتاج اليه مرجع الضمير و عندنا تخصيص بعض
العام اما بكلام غير مستقل هو اما بشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق او بالصفة كقوله
رميت رجلا عالمين او المشتمل كقوله جايز القوم الا زيدا و بالغاية كقوله تم و اتموا الصيام
الى الليل فالاول يوجب القصر على بعض المتقدم و ما ذكرنا في المثال و الثاني يوجب القصر على بعض
افراد الموصوف كما ذكرنا في المثال و الثالث يوجب القصر على بعض الافراد و المشتمل منه كما ذكرنا في المثا

ل «الرابع ما يوجب القصر على بعض المسمى الزجيل الغاية هذا كما ذكرنا في المثال على ما وراء الغاية فهو
قولهم فعلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق فالغاية سقطا و راء مرفق كذا ذكر في التوضيح
فان قيل علم من هذا بطريق ان شرط يوجب القصر على بعض التقدير لا على الافراد بهذا منقوض
بقوله اكرم رجالا ان كانوا علماء فانه قصر على بعض الافراد و ايضا علم منه ان الغاية يوجب القصر
على بعض المسمى لا على الافراد و بهذا منقوض بقولهم و اتموا الصيام الى الليل فانها عام مسوة
النهار و الليل و الغاية قصر على سوة النهار **اجيب** عنها ان الاصل فيها ان يوجب القصر على
بعض التقدير و على بعض المسمى **فان قيل** بهذا منقوض بما قول له قبرن كم حتى الكماة
اي الى اخذ الصلاح فلا يكون قاصرا لان القصر يقتضي عموم السابق و هو منعدم بسبب زيادة القبر
لا الاسقاط **و الجواب** عنه المجموع انها قد يوجب القصر **فان قيل** ان حصر القصر في الاربعة لا يصح لان
الحصر كما يكون بهذه الاربعة بار بعة الاخر اعني المضاف اليه كقولهم خطابه و ثانيا بانها الحاكم كقولهم
رميت رجالا راكبين و ثالثا ما كان بمعنى الصيغة كقولهم رميت مقرونين في اليوم بهذا بمعنى
الصيغة لانه ايضا يدل على بثوة المعنى للذاة كما الصيغة و ان لم يكن موثرا باعراب السابق الوا
و الواو بدل و الراجح بدل البعض كقولهم ما جاءني القوم غير هم **و اجيب** عنه ان المضاف اليه
و الحال و ما كان بمعنى الصيغة مندرجة في الصيغة لان الصيغة انما كانت بمعنى العام هو عبا
رة عما تدل على بثوة المعنى للذاة و البدل مندرج في المشتمل **او اجيب** عنه الآخر لانه قاصر
لانه مقول بقوله جاءني آخر القوم فلا يكون قاصرا لان القصر يقتضي عموم سابق و هو منعدم **و منه**
نظر لان فيه ايضا الجواب لا يصح عد المشتمل منه القواصر لانها ايضا مقولة بقوله جاءني آخر القوم
اجيب عنه ان المقصود بالحكم البدل و المبدل منه لو قيمة للذكر البدل بخلاف المشتمل لان
المجموع مقصود بالحكم و الكلام مستقل هو المخصوص سواء كان بالعقل او بالحس او بما الكلام

ان اخراج العام بالقيد لا على سبيل الانتظام لا يصح لانه اخراج المخرج اذ ان العام خرج بقيد المعاني لان الاشتراك
في العام بين الافراد لا المعنى مخرج العام بقيد المعنى اجيب عنه ان المعاني اقتضوا في فرق المعاني والافراد
قال بعضهم ان المعاني التي تقصد باللفظ قصدا والافراد تقصد تبعا وقال بعضهم ليس الفرق بينهما الا
كطواحد منهما ما يقصد من اللفظ واخراج العام بقيد الانتظام مبني على المذهب من يقول ليس الفرق بينهما
بل كطواحد منهما ما يقصد من اللفظ واخراج العام بقيد المعاني مبني على المذهب من يقول المعاني ما قصد
باللفظ قصدا والافراد ما قصد باللفظ تبعا فان قيل ان التعريف المشترك بالاشتراك غير
مستقيم لانه تعريف الشيء بنفسه وهو غير مستقيم اجيب عنه ان الاشتراك المعرف بمعنى الاصطلاح هو عبا
رة عن اللفظ الذي هو قسم من اقسام الوضع والمشترك المعرف به خوذ في التعريف بمعنى اللغوي وهو بمعنى
الاذدحام فلا يكون بهذا التعريف الشيء بنفسه ثم ان كان المراد بالمعنى في قول اللفظ فكان اسما بمعنى
لاول تعريف المشترك فيه حمان ومثاله بان فانه مشترك بين البيان وبين والتبين تعريفا
المشترك المشترك فيه اسما بمثاله العين فانه موضوع للفظ الباصرة وللفظ الركبة واللفظ
ينبوع فان قيل ان لفظ الاسامي مشترك لان دلول اللفظ عام من المعاني والالفاظ اجيب ان المقصو
ذكر لفظ الاسامي هو جهين احدهما للاشارة الى جريان الاشتراك في الاسامي والمعاني كما يجري الاشتراك في
الاعيان والاعراض والتمييز رد على قول من يقول الاشتراك لا يجري في الاسامي وجه لان الاشتراك مبني
على تعدد الوضع ووضع اللفظ للمعنى مما ليس للانسان فيه حظ بل حظ الانسان في الالفاظ ولذا ان
وضع اللفظ يكون للمعنى والمعنى ما يقصد من اللفظ اعم من ان يكون لفظا او غيره وقيل ان يقول
لابد في التعريف ان يكون مانعا عن دخول غيره وبهذا التعريف ليس مانعا عن دخول غيره لانه دخل فيه
المؤول لان المؤول ايضا مشترك بين المعاني اجيب عنه ان قيد عدم الترجيح مراد في التعريف المشترك

فخرج

فخرج بالمؤول وقيد بظن لانه فيما بعد الجواب يلزم التقرير في التعريف وهو غير مستقيم لانه يلزم الابهام اجيب
عنه ان التقدير في التعريف غير مستقيم اذا لم يكن قرينة والتقدير على تقديرها موجودة وهي وجود الترجيح
في التعريف المؤول لان المشترك والمؤول متقابلان والمؤول مقيد بوجود الترجيح فمن ضرورة التقابل يد
ل على ان عدم الترجيح مراد في تعريف المشترك فان قيل لان كثيرا من الاشياء متقابلان ويكون في احدهما
ذكر القيد وفي الآخر ترك القيد والغرض من ترك القيد كان اطلاق العبد وليس الغرض من ترك القيد
تقييد بعض العبد كالمطلق والمقيد فانهما متقابلان وكان في احدهما ذكر القيد وفي الآخر ترك القيد
والغرض من ترك القيد اطلاق عن القيد اجيب ان المتعرف والمشهور بين العلماء ان المؤول والمشتر
ك متقابلان وكان احدهما مقيد بقيد الترجيح والآخر مقيد بعدم الترجيح ولم يعلم في ايهما وجود الترجيح و
عدم الترجيح فلما ذكر وجود الترجيح في المؤول فمن ضرورة التقابل مع معاونة الوقف والشهرة يدل
على ان عدم الترجيح مراد في التعريف المشترك بخلاف المطلق والمقيد فان فيهما مطلق التقابل وهو لا
يدل على التقييد قال بعضهم المشترك ما تناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البد
لية فبقوله افرادا احترز عن الخاص لانه يتناول افرادا بقوله مختلفة الحدود احترز عن العام لان افراده
متفقة الحدود وقوله على سبيل البدلية للزيادة الايضاح او رد على قول الف فخر لان متناول المشتر
ك عنده اعم من سبيل البدلية والشمول وقيل ايضا ان يقول لابد في التعريف ان يكون جامعا فانها
وبهذا التعريف ليس بجامع مانع لانه دخل فيه جاهم وحيا وان لان الافراد بها مختلفة الحدود وليس بما
نعا لافراده لانه خرج منه زيدا ذا جعل علما للانثى حيث متعددة لان الافراد متفقة الحدود مع انه مشتر
ك اجيب عنه المراد من الافراد المختلفة الحدود في المشترك ان لا يجمع في مفهوم فذلك اللفظ ذا لك
المتصف بصفة الاشتراك وافراد جاهم وحيا متفقة في مفهوم الذي هو باعتبار اصل الصفة لا
ن اصل الصفة اجاهم جهم ومفهوم قابل للابعاد الثلثة وافراده متفقة في هذا المفهوم واصل صفة
انها الشيء ومفهوم هو موجود في العلم الخارج وافراده متفقة في هذا المفهوم وحلمة التوفيق

الاول فهو باطل لانه يلزم جمع المتنافيين اذا صار كل واحد من المعنيين مرادا وان كان الثاني
فخرج عما نحن فيه لانه حينئذ صار المجموع في الواحد وكلا منافي عموم المشترك وان كان الثالث فهو ايضا
باطل فيلزم جمع بين المتنافيين لان الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يتجاوز
عنه الى المعنى الآخر ولا يراد به غيره عند الاستعمال فيكون اعتبار كل واحد منها الوضعين مغايرا عن اعتبار
وضع الآخر فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد فيلزم جمع بين المتنافيين وان كان الثاني
فهو ايضا باطل اذ يلزم منه جمع بين الحقيقة لاستعمال في المجموع مجازا وارادة المجموع لا يخلو عن
عن ارادة كل واحد من المعنيين فان كان استعمال في المعنيين حقيقة فيلزم جمع بين الحقيقة
والمجاز وهو باطل فان قيل لانا نلتزم جمع بين الحقيقة والمجاز لان معنى الحقيقة داخل في المرا
د واذا كان داخلا فالمراد لا يلزم انصاف اللفظ بكونه حقيقة وايضا لا يلزم جمع بين الحقيقة
والمجاز وغاية التسمية الكل باسم الجزء وزيادة عموم المجاز لان الموضوع له الكل اجزاؤه وهو داخل في
الكل وكذا عموم المجاز موضوع له لاحد المعنيين وهو داخل في المعنى الواحد الذي هو عام من
الحقيقة اجيب عنه بان هذا القياس قياس مع الفارق اذ يراد بها من اللفظ الكل والجزء داخل
في المراد والمراد بها من اللفظ المعنى العام ومعنى الحقيقة داخل فيه بخلاف ما نحن فيه لان كلا
منا من عموم المشترك وكل واحد من المعنيين يراد منه على الاستقلال فيكون كل واحد مرادا على الاستقلا
ل فلا يكون معنى الحقيقة داخلا في المراد وقيل ان يقول الاستعمال في المجموع لا يخلوا اما
ان يكون في المجموع من حيث المجموع او كل واحد على الاستقلال فان كان الاول فكان استعمال مجاز
لا حقيقة وان كان الثاني فكان استعماله حقيقة لا مجاز فكيف استعمال في المجموع ملزم للمجموع

فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه الباء بمعنى مع والشرط بمعنى اللزوم وان لم يكن بمعنى اللز
وم يفهم من هذه العبارة لان حكم التوقف بعد التامل ان وجود المشترك وقد بعد وجود الشرط واما اللزوم
التام فيه فان قيل اذا توجه اللفظ الى المعنى فيكون مرادا واذا توجه الى المعنى الآخر فيكون هو ايضا
مرادا فكيف احد هما مراد والآخر غير مراد اجيب عنه ان الاشتراك مبني على تعدد الوضع ومقصود الواضع من وضع
اللفظ انه يدل على المعنى ولا يدل على المعنى الآخر والواجب في الاستعمال الالفاظ مطابقة عن مقصود الوا
ضع فعلى هذا يكون احد هما مرادا والآخر غير مراد والثاني ان الاستعمال في المجموع من حيث المجموع باطل لا
ن ارادة المجموع ليس حقيقة لعدم الوضع له ولا مجاز لعدم العلاقة بين الموضوع له وهو كل واحد من
المعنيين وغير موضوع له وهو المجموع فيكون استعمالات خارجين عن استعمالات العرب فكان باطلا كذا
في الترجمة البزدوي لا يقال ان العلاقة بينهما متحققة لان كل واحد جزء من المجموع فيكون من قبيل سما
ية الجزء باسم الكل لانا نقول ان المسماة الجزء للكل صحيحة اذا كان الكل مركب واقعي وههنا ليس كذلك
بل مركب اعتباريا لانه مركب باعتبار المعبر لا حقيقة والثالث ان القصد والمقصود من اللفظ الواحد متحمل
والرابع انه ارادة المجموع المعاني من لفظ الواحد مخالف عن عرف العرب لانهم يريدون من لفظ الواحد
غير الواحد والخامس ان استعمال المشترك في المجموع لا يخلوا اما ان يكون حقيقة او مجازا فان كان لا
ول فهو باطل لانه يلزم منه ان لفظ موضوع وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع فكان استعما
له في احد المعنيين مجازا والازم فالملزوم مثله واعترض عليه صاحب التلويح لا يريد باستعمال
اللفظ في مجموع المعنيين حقيقة المجموع من حيث المجموع حتى يلزم كون اللفظ موضوعا للمجموع بل يريد با
ستعمال اللفظ في مجموع المعنيين حقيقة ان كل واحد من المعنيين مراد على الاستقلال ح لا يلزم الا
كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين اجيب عنه ان وضع اللفظ لكل واحد من المعنيين لا يخلوا اما ان
يكون بشرط الانفراد او بشرط الاجتماع او مطلقا اي بغير ملاحظة الانفراد والاجتماع فان كان

بين الحقيقة والمجاز اجيب عنه المراد كلواحد من المعنيين مراد على الاستقلال ولزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز مبني على ذمم الخصم اذ غرض الخصم ان استعمال في المجموع مجاز فيلزم جمع بين الحقيقة والمجاز وتفصيل هذا البحث قد مر في التلويح ان شئت التحقيق فارجع اليه والجواب عن استدلال ان فرض ان الصلوة تحمل على معنى الواحد شامل للكل وهو الاعتناء بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه ذوا لك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء لان سياق هذه الاية لاقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي عم وشرط صحة الاقتداء ان يكون المقتدي والمقتدى به متحدا في الفعل الذي هو صدر عن المقتدى به وان لم يكن الاية محمولا على معنى واحد فكان منافية عن صحة الاقتداء ولزم البركة فضلا عن قوله فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر وهو ان الافعال المذكورة المختلفة في المعنى يكون منافية عن صحة الاقتداء اذا لم يكن الافعال مشتركة في معنى المقصود واذا كانت كذلك لم تكن منافية عن صحة الاقتداء كقول السلطان اطلق الزيد فخلع الامير فاكرموا واعظموا يا ايها الرعايا لان هذه الافعال مشتركة في المعنى المقصود وهو الاكرام للزيد وكذلك ايراد صيغ معان متعددة من لفظ واحد لكون منافية عن صحة الاقتداء اذا لم يكن مشتركة في المعنى المقصود فلا يكون محل لفظ الصلوة على معاني متعددة مشتركة في معنى المقصود منافية عن صحة الاقتداء ولزم البركة كذلك منهو من التلويح واجاب بعض الناظرين ان في حمل الكلام على المعاني المتعددة المشتركة في المعنى المقصود وهو كثرة المسافة لانه يكون اذا اريد من اللفظ او الالحاني المتعددة ثم لوحظ اشتراك المعنى في المعنى المقصود وهو بعينه قلة المسافة وحمل الكلام على معنى فيه قلة المسافة اولى من حمل الكلام على المعنى فيه كثرة المسافة وتمسكوا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض

والشمس

لا بامور المعنى كذا ذكر في التلويح اجيب عنه بان السجود حقيقة في وضع الجبهة بالنسبة اليه وضع الاصطلاح وبالنسبة اليه وضع اللغوي وفي وجه بعد نظر لان السجود حقيقة في الخضوع لكن يسمى ساجدا بوضع الجبهة ولا يسمى ساجدا بوضع القفا لان الخضوع لا يحصل الا بوضع الجبهة والبعض يريد عليه ليس المقصود نفي المعنى الحقيقي والمجازي بل القصود نفي احدى المشتركين على معنى عام من المعنيين لانه لما كان الدلائل الدالة على استعمالة عموم المشترك فيحتاج الى حمل الكلام على معنى واحد عام من المعنيين وحمل الكلام على المعنى ضرورة لا يكون بعيدا واجاب فاضل الجلبي من هذا الاعتراض فوضع الرأس من الجماداة امر مشكل اذ ان الرأس عبارة عن جانب الاعلى وجود جانب الاعلى لها ليس امر منظور واجاب المولى عبد العلي عن هذا الاعتراض بحمل السجود على وضع الرأس لا ينافي المقام اذ لا شك ان وجه الرأس لها امر خفي لان ظهور وجه الرأس لها باعتبار الانتشار وهو امر ظاهر لا امر خفي والامكان هذا الاعتراض مشتركا يرد الورود للكل فكلم على ظهور وجه الخضوع في الجماداة وهو ليس الا باعتبار الانتشار فان كان الوجه باعتبار الانتشار امر خفي فكان وجه الخضوع في الجماداة ايضا امر خفي وليس الامر كذلك على ما قلتم وبهذا الظهور الرأس ايضا كذلك ويرد على هذا القول والحاكم باستحالة الخ اي كالحاكم باستحالة التسبيح آه ان هذا القياس مع الفارق لان الحكم باستحالة التسبيح امر لعين باعتبار ان ليس في الكل قدرة الله تعالى باعتبار ان ليس لها جباهة ووضع الجبهة بدون الجبهة امر مستحيل كالاستحالة المشية بدون الرجلين بخلاف التسبيح من الحصاة لان المقصود من التسبيح الحصاة ان يجاري التسبيح منها معجزة وارادة الله تعالى وان قصد التسبيح باللسان من الحصاة فهو ايضا امر متحيل لان التسبيح باللسان بدون اللسان امر متحيل اجيب عنه بان السجود بمعنى الرأس وهو عبارة عن جانب الاعلى ووضع الرأس ليس امرا متحيلا من الجماداة والمحمول وهو ما يترجح من المشترك بعض وجوه بغالب الرأي فان قيل ان اصل الاستعمال غالب الرأي كان في القياس فلا يصدق التعريف

على المحمول

الا الرابع والحكم الثابت بعد خفيه الراي كان ظنيا واما الثاني منه وجهين الاول انه يلزم منه تقييد المشترك
اياما المشترك والمؤول وبذا التقسيم الشيخ ابا المعين وغيره وهو باطل والثاني ان قسم الشيخ لا كان مجازا معا لكنه
فينبغي ان يدرج المطلق في المشترك كما اندرج صاحب التوضيح والجواب عن النظر الاول اذا كان المؤول وذو
شبهين احدهما شبه المعنى التاويل والثاني شبه اضافة الحكم اياما نفس الصيغة فشبه فعل الثاني وهو يقتضي عدم
صحة عد المؤول من اقسام تقسيم الاول وشبه اضافة الحكم اياما نفس الصيغة فيقتضي ان يكون حكم الثابت به
قطعيا فعلنا على الشبهين للمتاخرين عد المؤول من اقسام تقسيم الاول نظرا الى اضافة الحكم وعلى ان الحكم
الثابت به ظني نظرا الى فعل التاويل فيكون المؤول من اقسام تقسيم الاول والحكم الثابت به ظنيا **واورد**
عن الثاني ان المشترك الذي هو بمعنى العام اياما وضع لمعنى مقيدة فلا يكون تقسيم الشيخ اياه
نفسه وغيره لانه منتفي الحكم المشترك المقيد والمؤول والعام فلا يكون تقابلا للمشترك المقيد والمؤول ان التقسيم
مشترك الذي هو بمعنى الخاص اركان ذكر المطلق فايضا ذكر المؤول مقابلا للمشترك صحيح لان المؤول لكثرة البحث
ولكثرة تعلق الاحكام به كالعام المقابل والمتغاير بين الاقسام تقسيم الواحد عام من التصحيح والتقدير وما
ندراج صاحب التوضيح فمبني على ان المعتبر بين اقسام تقسيم الواحد التغاير الحقيقي لا التغاير التقديري والتقسيم

الثاني في وجوه البيان بذا الكلام النظم اعلم ان تقسيم الشيخ اقسام البيان هو بذا الكلام المذكور
في التقسيم الاول **فان قيل** ان اضافة الوجوه اياما البيان غير مستقيم لان بذا الاقسام اقسام النظم لا البيان
اجيب عنه ان اضافة الوجوه اياما البيان بتنبيه على ان المنظور في التقسيم حيثية البيان لا الوضع
والاستعمال **واقول** ان يقال ان الاشارة باسم الاشارة اياما النظم لا يصح لان بعض من اقسام تقسيم
الاول مشترك والناظر المراد به **اجيب** عنه ان المراد بالنظم مطلق النظم لا المراد الخاص والعام لان
الاشارة بقوله بذا كالا يكون الا اياما البعيد وهو الخاص والعام والمسلم منهما معا فنقول ان الاظهار
المراد اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة والمشترك وان لم يظهر المراد به بالذات فكل يظهر المراد

به بالواسطة

مفهومين فيراد احدهما بحسب الذكر الصريح والثاني بارجاع الضمير فيتهار ارادة المعنى الاعم منه باعتبار الذكر الصر
يح وارادة معنى الاخص منه باعتبار ارجاع الضمير **وفيه نظر** فانه فيما بذا الجواب ايلزم عموم المشترك اراد
عموم المجاز هو ان عموم المشترك او جمع بين الحقيقة والمجاز فان البيان لا كان حقيقة في المعنيين
فيلزم عموم المشترك وان كان مجازا في المعنيين فيلزم عموم المجاز هو ان عموم المشترك وان كان حقيقة
في احدهما ومجازا في الاخر فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما منهما باطل **اجيب** عنه لانا نلتزم بذا
الامور اذا الارادة منه كل واحد منهما على الاستقلال وبهذا ليس كذلك بل الارادة منه معنى الواحد هو عام من المعنيين
وهو بتبين مراد المتكلم بالنسبة اياما المخاطب فيكون كل واحد من المعنيين داخلا في المراد فلا يلزم شيء من بذه
الامور ثم الفرق بين عموم المجاز وبين عموم المجاز هو ان عموم المشترك الاول ما يراد منه معنى
واحد هو عام من معنيين المجازيين والثاني ما يراد منه المعنيان ما معا معنى **ويرد** على ما ذكر ارادة اليا
بمعنى الظهور ان الحكم الثابت بالاقسام الاربعة ما قال الاقسام الاربعة قسمي اقسام على بذا المعنى خمسة احدها بحسب الوضع
والثاني بحسب الظهور والثالث بحسب الخفاء والرابع بحسب الكثرة والخامس بحسب الاستدلال **اجيب** عنه بان
الاصوليين حصروا التقسيم بالنسبة اياما الاقسام التي يكون استنباط الاحكام منها ولا يكون استنباط الاحكام من اقسام ا
لخفاء وضع المطهر في الرابعة **وفيه نظر** وهو ان لم لا يكون استنباط الاحكام من اقسام الخفاء لانه بعد التامل المجتهد
في اقسام الخفاء فيستنبط الحكم منها **اجيب** عنه بانه اذا كان الاقسام باقية على الخفاء فلا يستنبط الحكم منها واذا زا
ل خفاؤها بالتامل فيه خلل في اقسام الظهور فلا تكون نوعا من اقسام الخفاء **فان قيل** لم لا يستنبط الحكم من
اقسام الخفاء فلا بحث منها لان الاصوليين يبحثون من اقسام التي يستنبط الحكم منها مع انهم يبحثون من
بذا الاقسام **اجيب** عنه بانهم يبحثون من بذا الاقسام لا وضع اقسام الظهور غاية الوضوح لان ذكر
الشيء مع مقابلة يكون في غاية الوضوح وعليه قول العلماء وبهو تعرف الاشياء باضدادها **الظاهر**
وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي الكلام ظهر المراد منه لما فيه اشارة اياما ان متعلق

ظهور

صد منهما مبائنين مع الآخر لان الظاهر محدث بحيثية الظهور والنص محدث بحيثية عدم الظهور فيلزمهما تباين الخ كذلك بين الاقسام تباينين لازم عنده او نقول ان التباينين لازم بين الاقسام اذا كانا نتا من قبيل منفصلة الحقيقة وهذا لاقسام من قبيل مانعة الخلو فلا يكونان تباينين لازم **فان قيل** ان هذا التعريف لا يصدق على النص من النصوص لان كل نص ظاهر او لا نظير المراد منه **اجيب** عنه بان قيد علم بالوضع مراد فيه وكل من علم بالوضع يظهر المراد منه الظاهر **فان قيل** فعلى هذا الجواب يلزم الدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى من اللفظ لو قف على علم بالوضع فيلزم لو قف الشيء على نفسه وهذا بعينه دور وهو باطل **اجيب** عنه بان علما بالوضع موقوف على فهم المعنى من مطلق اللفظ وفهم المعنى من لفظ الخاص موقوف على علم بالوضع فلا يلزم الدور لانه تغير الجهتين والنص هو ما اذاد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم **فان قيل** ان هذا العبارة مستدرك لان التعريف تم بالقيود السابقة فلا حاجة اليه **اجيب** عنه بان ذكر هذا العبارة لدفع التو هم وهو كيف يتصور اذ دياد وضوح النص على الظاهر لان المراد كما يظهر من الظاهر كذلك يظهر من النص فقا ل المتكم لدفع هذا التو هم قوله بمعنى في المتكلم اي ليس المراد باذدياد وضوح النص على الظاهر في اظهارا لمراد بل بمعنى في المتكلم لان حوله تم وهو السوق **فان قيل** لا نسلم اذ دياد وضوح النص على الظاهر بمعنى في المتكلم لان قوله تعالى فانكحوا الآية تنص في اباحة الاياسه وقوله تعالى فانكحوا ما طاب الآية ظاهر في اباحة النكاح والاذ دياد وضوح النص على الظاهر **اجيب** عنه ليس المراد من الاذ دياد والانكشاف بل المراد فهم من النص المعنى لا يفهم من الظاهر نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة النكاح وفي ذكر لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحرمة لانها مكروهة بالتكرير يعلم الهر كما قال السلف ولقد كرمنا بني ادم وصرد ربنا موطوءة للابالية التكرير يعلم كذا ثبت الاباحة من جهة مزية التسهل ونص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله

بقرينة

بقرينة لو حمل هذا الآية على الاباحة يلزم اعادة في النكاح لان الاباحة ثبت من النصوص الآخر وهو قوله تعالى كلوا واشربوا ذكر هما وراء ذكر كم ولو حمل على بيان العدد فيلزم تاسيس في الكلام اي فايدة جديدة وحمل الكلام على التاسيس اولى من الاعادة **فان قيل** هذا انما يستقيم اذا ثبت ان هذا النص نزل موخرا عن النصوص الآية تدل على الحل والحل ان ليس ثابت لانه جاز ان يكون نزول هذا الآية متقدما على النصوص الآخر **اجيب** عنه بان صدر هذا الآية وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى يدل على ان نزول هذا الآية وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية يوخر عن النصوص الآخر لان سياق هذا الآية لرجل الذي جمع اليتامى وظلم في حقوقهم بتضييع الاباحة وهو حكم من احكام الشرع فلا بد من دليل الشر عي فعلم ان الاباحة ثبت بغير قوله تعالى فانكحوا الخ انزل الله تعالى قوله فانكحوا الآية لبيان العدد فعلم انه ظاهر في الاطلاق ونص في بيان العدد مزورة عما الكلام على التاسيس دون التاكيد **فان قيل** لو حمل هذا الآية على بيان العدد فيلزم ايضا اعادة في الكلام لان النصوص الآخر كما تدل على الاباحة كذا لك تدل على العدد **اجيب** عنه بان هذا الآية لبيان نهاية العدد دون مطلق العدد حتى يلزم اعادة في الكلام **وفيه** نظر لان هذا الآية كما تدل على بيان نهاية العدد كذا لك يفهم منه الاباحة فيلز م اعادة في الكلام **اجيب** عنه بان فهم الاباحة منه تبعا وفهم المعنى تبعا لا يكون مقصودا بالاعادة لانه فهم من هذا الآية بيان العدد قصدا وحريمة **فان قيل** لا نسلم ان هذا العبارة الآية نص في بيان العدد لان فانكحوا صيغة الامر وهو موجب مقتز الامر الوجوب فكان موجب هذا الآية الاباحة فلا يكون النص في العدد بل يكون نصا في اباحة النكاح **اجيب** عنه اذا كان الامر بالعقد الذي كا ن مقيد بالقيد فباحة العقد لا محالة اما ان يكون مفهوما قبل الامر او لا فان كان الاول فالامر حرف لرعاية واباحة النكاح مفهوم قبل قوله فانكحوا فالامر حرف لرعاية العقد فتقدير الآية كذا دا عوا هذا الاعداد عند النكاح فيكون حكم موجب الامر رعاية العدد لا الاباحة فلا يكون هذا الا

يته نصا في الاباحة **فان قيل** لما حرف الامر لرعاية العدد فلا يجوز النقصان منه هذا العداد كما لا يجوز الزيادة عليه هذا العدد مع انه جاز النقصان منه هذا العدد **اجيب** عنه بان الامر قد يكون لمنع الزيادة وقد يكون لمنع النقصان ويكون لمنعهما وهذا الامر لمنع الزيادة دون النقصان لان سياق هذا الكلام لرعاية حقوقهن وترك حقوقهن يكون في الزيادة لا في النقصان **ولقائل** ان يقول لما اختار الشرع عددا مكررا دون غيره **اجيب** ليصير كل ناكح مختارا لاداء من هذا الاعداد بقرينة العرف وهذا وقع عددا مكررا لجمع من الناس ثبت للكل واحد من هذا العدد اي المكرر كما يقول السلطان اقسموا هذا الدراهم اثنين اثنين فاثنين ثبت للكل واحد من الرعايا اثنين وفيه اشارة الى العدد الثاني للقا كيد ولم يكن مرتب عليه الحكم فلا يرد النظر **وفيه** نظر لانه اذا ثبت للكل واحد اختيار ما اراد واحد من هذا الاعداد فيلزم منه اباحة ثمانية لانه لما ثبت للكل واحد اختيار هذا الاعداد ثبت للكل واحد اختيار الرباع ومعنى الرباع اربعة اربعة فيثبت للكل واحد اختيار اربعة اربعة فيلزم اباحة ثمانية وهو باطل ولو اختار عددا غير هذا لم يصر الآية لمنع تعذر جميعكم اثنين لان العرف شاهد على اذا ذكر العدد المفرد للجمع فيلزم اشتراك الجمع في هذا العدد كما قال الامير لجمع من الرجال اقسموا هذا الدراهم يلزم اشتراكهم في هذا الدراهم **اجيب** عنه لم لا يجوز ان يلزم منه الاباحة الثمانية ولا يدل العرف بل يدل العرف وهو اذا ذكر عددا مكررا لجمع من الناس ثبت لكل واحد منهم اختيار هم بقدر ما اراد واحد من عدد او اثنين او ثلثة او اربعة **فان قيل** ان الاعداد المذكورين في هذا الآية الكريم لا يخلوا اما ان يكون بمعنى الجمع كما هو حقيقة الواو او يكون بمعنى او فان كانت الاولى فيلزم منه اباحة تسعة نظرا الى الظاهر لفظ واباحة ثمانية عشر نظرا الى معنى المعدول والمعدول عنه واحد وان كان فيلزم اشتراط اتفاق الكل على عدد واحد بان ينكح جميع الناس عددا واحدا كما قال السلطان للقوم اقسموا هذا الدراهم درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة فلا يجوز ان ياخذ البعض درهمين والبعض ثلثة والبعض

فيحمل اما على الاول واما على الثاني ولا يحمل على قدر المتخلل بينهما فلا يجوز التخصيص لان في التخصيص حمل الجنس على قدر
المتخلل بينهما **اجيب** عنه انما يلزم ما ذكرتم لو كان معنى الجمعية في هذا الكلام اللام للجنس اما اذا كانت للعهد فلا يلزم وبيانه اللام
للعهد اذا المعهود ان بالسجود معهودون وهم الملائكة الارض او الذين كانوا مع الابليس او
ملائكة السموات السبع على حسب الاختلاف او يقال لا نسلم ان الجنس لا يجوز التخصيص فقد صرحوا ان اللام
في قوله تعالى واعلم ان الربع للجنس وقد رضي الربوا وكذا صرحوا ان التخصيص للجنس يصح في الواحد وما
ذكرتم ان الجنس لا يطلق على قدر المتخلل فممنوع لان الجنس لا يطلق على قدر المتخلل ابتداء ودون بقاء
او في التخصيص يكون اطلاق تم على قدر المتخلل بقاء ودون ابتداء **فان قيل** كلمة كل من الفاظ العموم
والكل عام يحتمل التخصيص فكيف يقطع احتمال التخصيص منه بغيره مع وجود الاصل التخصيص في نفسه **اجيب**
عنه بانا نسلم ان كل عام يحتمل التخصيص لكن ليس كل احتمال يمنع التأكيد وانما يمنع التأكيد احتمال التخصيص
ان كان قائما حين يحتمل الكلام ويجوز ان يقع موقع التأكيد كقولهم جاءني زيد نفسه فلا يحتمل المجاز **وقد يقال** ان
يقول بهذا منقوض بقولهم ان الله يجب الرفق في الامر كله بحيث لو تخلت بهذا الكلمة بعد الا
سم العام مع انه مخصوص بقولهم وغلط عليهم **اجيب** عنه بان هذا ليس مخصصا بل هو ناسخ
لبعض **فان قيل** لا نسلم ان هذا ناسخ للاتفاق العلماء على اذا كان تاريخ النافي مجهولا لا يجعل ناسخا
القارنة والناسخ كان متراخيا **قلنا** لما لم يكن تاريخه معلوما فلا يكون مخصصا كما لا يكون ناسخا
لان المخصص كان عقب المخصص **فان قيل** انما ينقطع احتمال التفرق بقوله اجمعون اذا افاد معنى
وراء معنى الكل وليس كذلك فان فائدة التسول والاحاطة كفائدة الكل بوجوه الاول قد مر والثاني
الثبوت اذ ذكر لفظ اجمعون بعد لفظ كل يكون للتأكيد ومعنى المؤكد والمؤكد متحد والثالث مر في كتب
اللغة لفظ اجمعون بكلامهم كقولهم جاءني القاسم جميعا اي كلهم والرابعة قال العلماء لفظ في قوله
جاءني القوم اجمعون لتأكيد القوم وهو للاحاطة والتسول فكذا لفظ اجمعون ايضا للاحاطة قا

تسول

بسبعا مفسر بقوله اجمعون **وفيه** نظر لانا نقول فسجد الملائكة بهم فلا يصح لفظ الاجمعون مؤكدا لان
المؤكد يتقرر بمعنى المفهوم سابقا وهو لم يوجد ههنا **اجيب** عنه ان قوله فسجد الملائكة الآية بالنظر الى
الذات اريد قطع النظر عن قرينة المقام بهم فيصير لفظ الاجمعون تقرير الكن قوبل المراد وهو بقطع النظر عن
قرينة المقام وبين ان هذا الكلام سيق لتعظيم آدم عم وهو كما يحصل بالسجود الاجتماعي يحصل بالسجود
الافرادي فيصح لفظ اجمعون تأكيدا لانه متقرر المعنى المفهوم سابق من قرينة المقام **وفيه نظر**
لانه لما ظهر المراد من قرينة المقام فلا حاجة الى التأكيد **اجيب** عنه بان تعيين المراد ظهر من قرينة المقام
لكن هو بطريق الظن يحتمل التفرق فانقطع احتمال التفرق بالتأكيد **فان قيل** يحتمل هذا الكلام
التملق والتصنع فلا يصح مثال المفسر لان المفسر لا يجوز فيه ذلك **قلنا** لا نسلم ان الركوع مع السجود
من السجود الركوع والبعض يحتمل لداء السكر النعمة وهو خلق آدم عم **اجيب** عنه بان المراد من انقطاع
الاحتمالات التي كانت محتملة للمقصود واحتمال التملق والتصنع ليس محل للمقصود لان المقصود من
سوق هذه الآية تعظيم آدم عم والتعظيم بالتملق ليس للتعظيم بالتصنع ولا يجوز الصلوة الا
الكعبة بالتملق بخلاف احتمال التفرق فانه محل للمقصود لان المقصود التعظيم والتعظيم بهذا لا
فرادي ليس مساويا لتعظيم الاجتماعي وليذا يفضل صلوة الجماعة عن صلوة المفرد بسبعة وعشر
ين درجة واحتمال اداء الشكر النعمة والركوع ايضا غير محل للمقصود لان التعظيم كما يحصل بالسجود
كذلك يحصل بالركوع والشكر النعمة او بغيرها لكل آية نزلت في القرآن مراد في حق المتعلقة
بعبارة واحدة ولم يكن التاريخ معلوما فيكون جميع الحق محكما لان جميع القرآن بمنزلة الكلام واحد
فيكون كلها واحدا موكدة الاخر وهذه الآية نزلت كذلك فصارت مؤكدة لمثلها ومع التأ
كيد لا يبقى احتمال المجاز كذا نقل عن الائمة الاكابر كذا في المدارك **ويمكن** ان يجاب عن قول ابن
مسعود ان هذا قول اصح وهو ليس بحجة ولو سلم ان المراد من الانقطاع الاحتمالات وقول

اجير

اصح بحجة فالجواب ان هذه الآية مفسرة وجبر وهو ما انقطع فيه بعض الاحتمالات بالكلية
معتبرة في المفسر كما مر وهو كاف في المثال اورد لا يضاح حيث قال **فان قيل** اكثر تم هذا
الكلام يحتمل التفرق فانقطع احتمال التفرق بقوله اجمعون هذا في غاية البعد على الزعم انه قال او
لاحد سجد جبرائيل عم ثم ميكائيل ثم اسرافيل لان سبيقة البعض مشتركة على التفرق **اجيب** عنه ان هذا لا
راية تحمل على ابتداء السجود واما في البقاء لهم مجتمعين في السجود وكما روي ان الملائكة كانت على السجود
خمسمائة سنة والمراد بهذا من الاجتماع في البقاء **واعترض** عليه بان قوله فسجد الملائكة كلهم
اجمعون لا يطابق مثال المفسر لانه قد تقرر انه ليس فيكون متحملا للتخصيص **اجيب** عنه بان هذا ليس
تخصيص بل استثناء لان التخصيص اخراج بعض الافراد بكلام مستقل معتبر نسبة **وقد يقال** ان قو
ل هذا انما يستقيم اذا كان التخصيص المنفرد بعينه الخاص لم لم يجز ان يكون بعض العام والبعض يراد عليه ان
التخصيص لا يخلو اما ان يكون بعض الخاص او بعض العام فان كان الاول فلا يصح هذه الآية مثالا لانه وقع
مع انه مفسر عند الكل **اجيب** عنه بان التخصيص بعض العام كذلك استثناء منقطع لان صدر الكلام ليس
متناولا له بالبس اذ انه من الجلوع بحق وفيه نظر لان الاصح في الاستثناء المتصل والمنقطع خلاف الا
صل وحمل الكلام عما خلاف جائز اذا لم يمكن حمل الكلام على الاصل وههنا يمكن ان يحمل الكلام على الاصل
اذ يتناول صدر الكلام الابليس كما تناوله الامر تغليبا في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا الآية
اجيب عنه بان تناول صدر الكلام له بتغليب ايضا خلاف الاصل فالقط ان يراد منه موضوع له وارا
دة غير موضوع له خلاف الاصل لكن حمل الكلام على الاستثناء المنقطع يلزم خلاف الاصل في الحرف و
حمل الكلام على الاستثناء المتصل يلزم خلاف الاصل في اللفظ ولزوم خلاف الاصل في الحرف او
لى من لزوم خلاف الاصل في اللفظ **فان قيل** المفسر ما يحتمل النسخ وهذه الآية لا يحتمل النسخ لان المتقدم
اخبر بهذه الآية عن سجود الملائكة واخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وذا

مستحيل على الله تعالى والنفي اعتبر في عليه بيان اقتران النسخ اما بحسب اللفظ وهو لا يكون في اللفظ مانع من
النسخ وهو تأبيد او توقيت او بحسب المعنى او اعم منهما فان كان الاول فمتعين لان يكون قوله تعالى الله تعالى
بكل شيء عليم مفسرا لانه ليس فيه مانع من النسخ وان كان الثاني فمنفي . ان يكون قوله تعالى فمجمل والآية
محكمة لانها من حيث المعنى لا يقبل النسخ لان الله تعالى اخبر واخبار الله تعالى لا يقبل النسخ وان كان الثالث فاذا
جعلت قوله تعالى ان الله لا اله الا هو محكما وقوله فمجمل والآية مفسرا بذا فرق بلا فارق اجيب عنه المراد انهم
منهما والفرق بينهما ان المفسر يقبل النسخ اذ اقتطعت النظر عن العارض والمحكم لا يقبل النسخ اذا قطعت
النظر عن العارض فنقول بذا الفرق يكون قوله تعالى فمجمل والملائكة الآية مفسرا لان بذا الآية اذا قطعت
النظر عن قوله اخبار الله تعالى يقبل النسخ لانه من الممكنات والامور الممكن يقبل النسخ بخلاف قوله تعالى ان
الله تعالى بكل شيء عليم لان بذا الآية وان قطعت النظر عن كونه اخبار الله تعالى لا يقبل النسخ لان العقل حا
كم بالنسبة على الله تعالى وفيه نظر لانه لا صار بذا الآية محكما بالنظر الى دليل آخر وهو العقل ينبغي
ان يكون قولهم قاتلوا المشركين كافة محكما لانه ايضا لا يقبل النسخ بالنظر الى دليل آخر وهو القطاع نز
ول العرض قلنا المراد من ان الوجود والمعبود فلا نسلم ان من القرآن يحتمل النسخ فيكون الكل بعده محكما
وفيه نظر لان المحكم صار محكما لذاته ومحكما لغيره والمحكم لذاته ممتنع نسخه والمحكم لغيره الا ترى ان الوجوب
لذاته لا يكون واجبا لغيره اجيب عنه ان المأمور به من النسخ حكم من احكام الشرع والحكم الشرعي يعلل
بعلل متعددة فجاز ان يكون العلة ذاتا قائما بالمحل آخر وقد يجاب عن اصل الاعتراض ان بذا الآية
مثال المفسر من غير نظر الى قوله تعالى فمجمل والآية واذا انقطع النظر عن قوله تعالى فمجمل وحينئذ لا نسخ لانه
ليس فيه جهة الاخبارية واعترض على الافاضل بالنظر الجلي اذا قطع النظر عن قوله تعالى فمجمل
والآية لا يكون الا مفسرا ضرورة انه يشمل على الافاضل والنص ان لفظ الملائكة ظاهر والظاهر كلهم
نص ومبنى الاعتراض على المتبادرين الافاضل اجيب عنه المفسر هو الملائكة مقيدا بقوله تعالى اجمعون

كما ان

محتملات المحكم بل من محتملات الناسخ لان كونه مأمورا به عن النسخ ليس الا عبارة عن انقطاع الاحتمال فحينئذ
من احتمال التأويل والتخصيص لانهما من محتملات اللفظ المفسر لان التأويل ارادة معنى المجاز وهو قطع
دلالة اللفظ المفسر والتخصيص قصر العام على بعض الافراد وهو يقطع دلالة اللفظ المفسر فيما يقطع عنهما
اذ داد وضوحا للمفسر وقد يقال ان انقطاع احتمال النسخ لا يكون الا بامر يوجب العلم وهو
من محتملاته فكذا انقطاع احتمال النسخ الذي هو من محتملاته اجيب عنه ان انقطاع احتمال النسخ ليس الا
عدم احتمال النسخ وكذلك انقطاع احتمال التأويل والتخصيص ليس الا عدم احتمال التأويل والتخصيص
والقطع على ان الاعدام تعتبر باعتبار الملكة واحتمال النسخ كان من محتملات الناسخ فكذلك عدمه
يكون من محتملات الناسخ انما يظهر الفائدة في موجب هذا الاساس عند التعا
رض اورد المصنف هذه العبارة لدفع السؤال المقدر بانه لم لا يكون التعارض في موجب هذا الاقسام فاجاب
عنها ستدرك لان بحث من اقسام يعتبر الواحد منهما على انفراده والتقدير والتقرير الجواب ان التعا
رض موجبها اعم من ان يكون نفيها او باعتبار العارض وفي هذه الاقسام وان لم يكن التعارض
في موجبها وهو نفي الحكم التعارض في موجبه موجودة باعتبار العارض لعلم ان النص المتواتر الظاهر لانه يظهر
المراد منه مع ان المفسر اقوى منه النص لانه ليس فيه احتمال التأويل والتخصيص والمحكم اقوى منهما لكن لانه ليس فيه
احتمال النسخ اما الكل فيوجب قبوة ما استظهر يقينا وبهذا ان المفسر والمحكم يجتمعان بلا خلاف لا
نقطاع الاحتمال بالكلية سواء كان ثابتا عن الدليل او لا واما في الظاهر والنص فمختلف فيهما
عتبر الاحتمال مطلق نافي للقطع سواء كان ناشيا عن الدليل او لا فانهم يقولون ان حكمها وجوب
العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ومنع لا يعتبر الاحتمال مطلق نافي للقطع بل ما يكون ناشيا
عن الدليل فهم يقولون ان حكمها وجوب ما انتظم كلمة او منهما قطعا ويقينا ولهذا الاساس اضداد

تقابلها

تقابلها اعلم ان التقابل في اللغة نسبة بين الشيئين لتقابلين وفي الاصطلاح هو الامر ان اللذان
لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحد في زمان واعلم ان الشارح المحقق التقابل اربعة اوجه تقابل المتنا
قضين وهو التقابل بين النفي والاثبات كقولك ان الانسان والتقابل المتضايفين كتقابل الاب
والابن والتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون والتقابل الضدين كالسواد والبياض انتهى
توضيحه على ما قالوا في وجه الضبط ان المتقابلين لا يخلو اما ان يكون امران وجوديان او احدهما
وجوديا والآخر عدميا فان كانا وجوديين فان توقف تعقل احدهما على الآخر فالتقابل بينهما تقابل
المتضايفين كتقابل بين الاب والابن والا بان لم يتوقف تعقل احدهما على الآخر فالتقابل بينهما تقابل
التضاد كتقابل بين السواد والبياض والا كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان كان من شان
محل العدم اتصاف بالوجود في التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كتقابل بين العمى والبصر فان العمى
عبارة عن عدم البصر عما من شانه البصر وكذا الحركة والسكون فان السكون عبارة عن عدم الحركة عما من
شانه الحركة وان لم يكن من شان محل العدم الاتصاف بالوجود في التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب
الذي سماه متقابل السلب المتناقضين فتعريف التقابل بهذه الوجوه واحد لا فرق فالمتقابلين كالا
بوة والبنوة العارضين الذين من جهتين ونوقش فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا
متقابلتين لان تعقل احدهما ليس بالقياس الى الآخر اجيب بانه ان مطلق الابوة والبنوة متقا
بلتين مع جواز اجتماعهما في ذات واحد من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد
والاحرز انما هو عن خروج المطلقين المقيدين حتى يتوجه ما ذكروا ويرد عليه اي عليما قالوا ان
وجه الحصر التقابل على اربعة اقسام اما اولا فلجواز ان يكون تاعديين وقد يجاب عنه بان عدم المطلق
لا يقابل نفسه ولا العدم المضافين لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
اي العدمين المضافين في كل موجود مغائرين لما اضيف اليه العدمان كعدم الذي وعدم عمرو يجتمع

فيكبر وعينه نظر على وجوه اي في الجواب باعتبار الشق الثالث اعني قوله والعدم المضاف لا يقابل عدم المضاف
لاجتماعهما آناما اولا فلجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر كالعمى وعدم العمى كذا ذكره الشارح المحقق
الحكمة اقول في الجواب العمى انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد بالبصر العمى يلزم انتفاء البصر
فهو ابصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما ايجابا وسلبا ورود ذلك فان
مفهوم الاعمى مع ملزوم سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم يتجاذب المفهوم العمى نفسه
فقد ثبت التقابل بين العدمين واما ثانيا فلجواز ان لا يكون بين المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان
مان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق العدم
مان على شيء كعدم المحل عما من شانه ان يكون محلا وعدم القابلية البصرية الواسطة بين زيد من
العدمين اعني عدم المحل وعدم قابلية البصر كالجدار مثلا ومع انهما لا يصدقان عليه كما لا يخفى
كذا ذكره في شرح الكلمة اعلم ان غرض المحقق في الفرق بين العدمين انه لو وجد شيء مغاير لما
اضيف اليه لا لارتفاع فيه ولا يلزم الاجتماع والارتفاع وقد اشار سيد تحرير في حواشيه حيث اجاب عن
الاعتراض ان هذا الدليل لا يجري في الاثنية والامكنية اذ الاجتماع والارتفاع من المفهومات المحققة والمقدرة
بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في محل وجد الآخر فيه يكفينا في النفر التقابل بينهما وبهذا اندفع ما قيل بعد
تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين الذين اضيف
اليهما العدمان وواسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير كذا ذكره واما ثانيا اي ايراده على
وجه الحصر ثانيا فلان وجه الملزوم يجوز ان يتجاذب الانتفاء واللازم عن ذاك المحل كوجه المركب يجوز
انتفاء السجودية اللازمة بها عن ذاك المحل وليس في اختلاف القسمين الاوليين لان المتقابلين فيهما وجودي
بان بخلاف هذا اعني وجه الملزوم لم يقابل الانتفاء اللازم عن ذاك المحل فان فيه احدهما وجودي
والآخر عدمي لا يخفى وليس في اختلاف العدم والملكة ولا في الايجاب والسلب اذ المعتبر فيهما ان يكون

العدمي

الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به لانه اذا انتفى ان يسمى الرقبة
بهذا الخذلان الغير خفية فمخفية موجودة في الطرار والنباش فثبت حكم المرقبة فيهما وآذا ظرنا انهما
مسميان باسم آخر واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المسميات فلا يثبت حكم المرقبة فيهما ثم ان
خلاف الاسم لا يخلوا اما ان يكون بزيادة المعنى او بنقصانه فان كان بزيادة المعنى فيلحق
به وان كان بنقصان فلا يلحق به لان بناء الالحاق على الفوقية والمساواة فنظرنا في معنى
الطرار والنباش وجدنا ان اختلاف الاسم الطرار بزيادة المعنى لان معناه اخذ المال
الغير من حرز مع اليقظة واختلاف اسم النباش بنقصان لان معناه اخذ المال الغير من غير حرز
فالمحقق الطرار به والنباش دون النباش لان بناء الالحاق على الفوقية والمساواة واما قوله ان
يقول فيه بهذا ينبغي ان يلحق العنب والرمان بالفاكهة لان معنى الفاكهة التنعم والتلذذ بتبع ما به التغذ
م بعد ما حصل له وهذا المعنى موجود في العنب والرمان مع زيادة المعنى هو الغذاء اجيب عنه لان
معنى الزائد لا يخلوا اما ان لا يكون معنى المقصود او ينقص فان كان الاول فيكون اطلاق به وان كان
الثاني فلا يكون الالحاق به وبهذا الزيادة ينقص معنى المقصود لان المقصود من الفاكهة البقية
وفي العنب والرمان استقلال بسبب الغذاء فلا يكون بهذا الزيادة سبب الالحاق واعترض
صاحب التيسير وان الحاق الطرار بطريق الدلالة مشكل لان الحرز اجر او زاجر الا ترى ان لا يثبت في
الاعلى دلالة لجواز ان يكون زاجره اغلظ الا ترى ان الكفارة في القتل العمد لا تثبت بدلالة
الخطاء على ما عرف او لان الطرار نادر بالنسبة الى المرقبة والشرع ذاجر فيما كثر وقوعه لا يوجب
شرعه فيما قل وقوعه قلت استاذ استاذنا بعنايته الدين ولفته اولا في جواب ما قيل عما قال الشارح
البزدوي ان لم نسلم ان ذاجر الادنى لا يثبت في الاعلى كيف وان الحكم يثبت بين الادنى والاعلى اشتراك
في علة الحكم اما اذا كان بينهما اشتراك جنسها بل اذا كان في الاعلى فوقا ما بها يرفع الادنى فتوجب ذجرا

دنى

العدم عينا للوجود ويمكن ان يقال ان التقابل بين وجود الملزوم وعدم اللازم ليس بالذات بل بواسطة ان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم واللام في بيان قسام التقابل بالاذاة نقض الظاهر
الخفي لان خفاء الخفر كان فوق خفاء كما ان الظهور الظاهر فوق ظهور الظهور فكان
مقابلا له وهو ما خفي المراد هنه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وقوله ثانيا ان يقول
ل لانه ان الخفر ضد الظاهر لان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وخفاء الخفر بعارض وانتما والجهة شرط في
التقابل اجيب عنه بان شرطية انتما والجهة لاستحالة اجتماع المتقابلين وهذا التحقق هيهنا لكن ان
اتحاد المحل شرط لاستحالة اجتماع المتقابلين لا التحقق هيهنا التقابل وقوله ثالثا لا يقول ان اطلاق الضد
على الخفر غير صحيح لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان مفهوم الظاهر ما يظهر المراد منه ومفهوم
الخفر ما لا يظهر المراد منه ومن شانه لكن التخالف بالوجود حيث اذا زال خفاؤه فيظهر المراد منه
اجيب عنه بان كان مفهومها وجوديين كما ذكر المحكم فيصح اطلاق الضد عليه لان التقابل بينهما
ح تقابل التضاد وان كان مفهوم احدهما وجوديا والآخر عدميا كما ذكره فلا يصح اطلاق الضد عليه عند
اهل الميزان واما عند الاصوليين فيصح اطلاق الضد عليه لان الضد عندهم مراد لكن التقابل كما يصح اطلاق
ق التقابل على جميع اقسام التقابل كذلك يصح اطلاق الضد على جميع اقسام التقابل وقوله ثالثا ان
يجاب عن اعتراض الاول انكان خفاؤهم الخفر بنفس الصيغة بنفس ظهور الظاهر فان كان خفاؤه
في اعلى مراتب الخفاء فصار اما مجملا لا مشكلا فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون
المفسر وقوله رابعا ان يقول ان التعريف الخفر بقوله ما خفي المراد الخ لا يصح اذ بهذا التعريف الشيء بنفسه
وهو باطل اجيب عنه المعرف بصفر الاحرف هو عبارة عن الكلام الذي هو قسم من التقسيم الثا
ني والخفر الذي هو ما خوذ في التعريف بمعنى اللغوي هو الابهام فيكون تقدير ح الخفر ما ابهم
المراد الخ فلا يكون التعريف الخفر بنفسه كما يقوله السرخسية فانها خفية في حق

ويزيف الاعلى لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم لئلا يلزم تخلف المعلول عن العلة و
بهذا الاشتراك في العلة موجودة بينهما لان علة القطع في السارق على ما قالوا في المبترة كالتحقيق
وغيره وهو اخذ المال الغير على وجه الخفية والحلية من غير شبهة وبهذا المعنى كما يوجد في السارق يوجد
في الطرار اليقظ بل هو موفق في الطرار لان الحلية في الطرار اقوى منها في السارق فيثبت حكم الذي هو
القطع في الطرار اليقظ ولا اعتبار في النزع الزاجر لكثرة الوقوع وقلة الوقوع لعدم الاشتراك في
العلة لان وجود العلة يوجب وجود المعلول مطلقا وثانيا كما يعرض الاعتراض بوجهين فيما قال
الشارح المحقق وغيره من ان هذه الاية خفية في حق الطرار ثم بعد الطلب والتعقل به السارق ودلالة احدهما
ان هذه الاية كيف تكون خفية في حق الطرار بل جعلها خفية غير مستقيم لان التعريف انما يكون لما لا
يخلوا اما ان لا يكون صادق عليه او ان كان صادق عليه كما يفهم من عبارة التلويح فيكون الطرار
السارق والسارق عام اذ هو محلى بلام الاستغراق والحكم الثابت في العام يكون قطعيا في حق كل
فرد فكيف يكون خفيا في حقه وان لم يكن الصادق فيكون الطرار مباينا له والحكم الثابت في حق
احد المتباينين لا يكون في حق المباينين الآخر كالحكم الثابت في حق الصلوة لا يكون خفيا في حق
الصوم والثانية ان هذه الدلالة غير مستقيم لان مفاد الطرار انما ليسمى بفعل المرقبة او لان فاعل يسمى
به فيكون الطرار من قبيل السارق لان قيام المبدء يستلزم صدق المشتق في الحكم الذي هو القطع فيكون
ان ثابت فيه بطريق العبارة لا بدلالته وان لم يسمى فايضا لا يكون الثبوت بطريق الدلالة لان
في الدلالة الفصل لا بد منه الاشتراك في العلة لان العلة في القطع هو المرقبة بناء على ان الحكم
متى اذا تعلق باسم مشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة لذلك الحكم وهو منعية في الطرار على هذا التحرير
فكيف يكون ثبوته بطريق الدلالة واجاب الفهم المتاذ استاذنا عن الاول بانا سلمنا ان الحكم
الثابت في العام لا يكون خفيا في حق بعض افراده وكذلك الحكم الثابت في احد المتباينين لا

لايكون في حق المباشر الآخر لكن هذا اعلم بطريق القطع واليقين انه فرد له او مباينا له فلا نسلم انه لايكون خفيا في حقه وبهذا لم نسلم قبل الطلب انه فرد له او مباينا له لانا اذا نظرنا اليه الى السارق وجدنا ظاهر تحقق النظر منه بحيث لايفارق عن اعين الناس فيفهم منه انه فرده واذا نظرنا اليه باختصاصه فاستترا المراد فيه فيكون النفس خفيا فيه وعنه الغائر بوجهين الاول ان فعل الطرار يسمى بالسرقة لكن ثبت الحكم في الطرار بدلالة نظر اليه تغاير الاسم وفيه اشارة الى ان حكم السارق ثابت فيه سواء كان يسمى فعل الطرار بالسرقة او لا والثاني ان فعل الطرار لايسمى بالسرقة بناء على عبارة عن اخذ مال محترم من حرز كامل مع الخفية فيكون غيره الا ان التعليل بعلة لايمنع التعليل بعلة اخرى فكل ما كان علة للقطع بالسرقة فذلك يجوز ان يكون العلة له المراد هنا شامل للسارق والطرار وهو اخذ مال الغير من حرز كامل خفية بنوع سوء كان مع الخفية او اليقظة **وفيه نظر** ان هذا مما لا فائدة لما ذكر العلماء ان علة القطع اخذ مال الغير خفية وهذا العلة موجودة في الطرار ايضا فكيف يكونان مغايرين في العلة **وفيه** نظر وهو ان هذا توارد العلل وهو على سبيل التعاقب والاجتماع باطل بخلاف ما اذا كان بطريق البدلية **قلنا** سلمنا ان التوارد العلل باطل لكن في العلل الوضعية كالبيع والاجارة والعقوبة لان هذه تتعين المتعلمين مؤثرا ان في الحكم حقيقة دون العلل المستنبطة من النصوص لانها من قبيل الامارة والمؤثرة هي النصوص كما هو مذهب اهل العراق وتوارد الامارة على معلول واحد جائز **وفيه** نظر من وجهين الاول ان هذا قول بالاعتزال لانهم قالوا ان العلل كلها مؤثرة في الحكم حقيقة والثاني ان هذا خلاف لما ذكر العلماء لانهم قالوا ان العلل كلها من قبيل المؤثرات **اجيب** عنه ليس المراد بالمؤثر المقتضي ما هو مؤثر في نفس الامر بل المراد من المؤثر المقتضي ما هو مؤثر بالنسبة الى نظر المجتهد واما قول العلماء وبالنسبة الى الواقع نفس الامر ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة ايضا بالنسبة الى الواقع نفس الامر لا بالنسبة الى نظر المجتهد ثم المجتهد اذا

نظر

ان يقول النظر لايخلو اما ان يراد مطلق النظر او نظر المجتهد فان كان الاول فهو ليس معتبر وان كان الثاني فهو معتبر لكن لم يحصل الفرق بين حكم المخرج والمشكل لان كلا المشكل ايضا نظر المجتهد **اجيب** عنه بان النظر المجتهد على قسمين احدهما نظر او ما هو عبارة عن الضبط المخرج وهو يسمى بالطلب والآخر نظر الثاني هو عبارة عن امتياز ذي معنى المراد من غيره وهو يسمى بالتأويل والمراد بهذا في النظر الاول وفي المشكل الثاني ليحصل ان خفاء المزيد او المقتضى فيظهر المراد منه **وفيه نظر** وهو فعل بهذا يلزم التناقض في عبارة المتن لانه قال فيما سبق ان سبب اختفاء احدهما بامر اخر وهنا قال ان اختفاءه لمزيد او نقصان **اجيب** عنه بان المراد من هذا العبارة لمزيد او نقصان ان ما هو سبب اختفاءه المزيد او نقصان وضد الخفي المشكل لان ظهور النص بسبب بنفس الصيغة وبالسوق وخفاء المشكل الخفي بسببين باعتبار المفهوم وباعتبار معنى المراد في اشكاله **وهو مما لاينال مراده الا بالتامل بعد الطلب لذا خوفي اشكاله** لان خفاء المشكل زائد على الخفي لان خفاءه باعتبار المفهوم وباعتبار معنى المراد في اشكاله وبهذا تحتاج اليه النظر بين الطلب والتامل اما الطلب شرط لانظباط المعنى والتامل شرط لامتياز معنى المراد عن غيره **وقيل** ان الاشكال جمع وهو لايخلو اما ان يراد من الجمع ما هو مصطلح العرب وهو ما فوق الاثنين او مصطلح اهل اللغة وهو ما فوق الواحد فان كان الاول فيلزم ان يشترط في المشكل الذي كان اشكاله لمعان ثلثة اثنين داخل فيه والثالث معنى المراد والا كان الثاني فيلزم اشتراط التامل في المشكل الذي كان اشكاله لمعان اربعة ثلثة داخل بها والرابع معنى المراد مع ان التامل شرط في مطلق المشكل **اجيب** عنه بان المراد من الجمع ما هو مصطلح اهل العرب لكن الدخول بعض الاشتباه فلا يرد النقض عليه لان تقدير يكون الاشتباه فيما فوق الاثنين **قال قيل** ان هذا التعريف لايفيد لانه قد لف عما ذكر العلماء وهو ما دخله في اشكاله وامثاله **اجيب** عنه لانسلم ان هذا مما لف لان هذا اشعر

يف

يف الشيء باخره والتامل بعد الطلب حكم المشكل والتعريف باثر الشيء يكون من باب العلم ولما التعريف الجمع فهو ما دخل في اشكاله وامثاله **وقيل** ان يقول ان هذا التعريف ليس بجامع لافراده فخرج من المشكل الذي كان اشكاله لمعنيين لان الاشكال جمع واقل الجمع ثلثة كما في قوله تعالى وكم حرثنا لكم فانواحركم انى شئتم لان قوله انى قبل الطلب لم يعلم ان معناه اين او متى وبعد الطلب علمنا انه بمعنى اين او كيف ثم اذا انا علمنا فعلمنا بقرينة لفظ الحرث انه بمعنى كيف دون اين لان اين لعموم المحل وهو باطل لانه يلزم منه اباحة اللواطة وهو باطل وايضا خرج منه الذي اشكاله بالجهالة لان الاشكال والامثال عبارة عن المتماثلين كقوله انكم تختلفون في حق القرء والالف لانهما حقيقتان متظاهرتان وجه نظر الى حالة الافتتاح ومن الباطن منوط نظر الى حالة الاختتام وكلاهما من الظاهر ومن وجه نظر الى انه لايفيد الصوم بادخال الشيء في الفم والالف ومن الباطن من وجه نظر الى ابتلاع الريق لان الصوم فاذا انا علمنا علمنا بقرينة صيغة الجمع انها من الظاهر في الغسل لان قوله فاطهروا صيغة امر بالغة وهو يجب ايصال الماء الى مكان الذي يمكن ايصال الماء اليه والبعض خرج منه الذي اشكاله بالجهالة لجواز البدل ايضا كقوله تعالى فتحرير رقبة فقد لان معين الحقيقي القوارير ليس المراد لان الفضة غير مناسبة فعلم ان هذا ذكر للملزوم وارادة اللازم ولم يعلم قدر الطلب ان القوارير ضعاف كثيرة او اقلة وايضا لم يعلم قدر الطلب للفضة ضعاف كثيرة او اقل واذا قد انا علمنا ان للقوارير صفتان احدهما ما رواح هو البياض والآخر ضميم هو السواد وايضا صفتان للفضة احدهما جمود وهو البياض والآخر ضميمة هو الشفاف لان الشفاف لزم في الفضة بخلاف القوارير فقد انا علمنا بقرينة المقام ان المراد بكلمة من التبعيضية هي صفة جمود هي الشفاف والبياض لان بهذه الآية ورد في حق اواني الجنة شفافها مثل شفاف القوارير وبياضها مثل بياض الفضة والله اعلم **اجيب** عنا المراد من الجمع ما هو مصطلح اهل العرب هو ما فوق الثنين فيدخل فيه الذي كان اشكاله لمعنيين وايضا المراد من المعنى اعم

الصوم

من الحقيقي والاعتباري فيدخل فيه المشكل كان اشكاله باعتبار الجهاة والقضاة لان كلا واحد من الجهاة
واليد كلوا احد من القضاة اذا اريد دلالة اللفظ عليه فيكون الجهة والصفة معناه اللفظ لان
المعنى ما يفهم من اللفظ ولقايل ان يقول ان هذا الاية هو قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا لا يصح
تمثيل المشكل لان المشكل ما كان خفاؤه بسبب تباين باعتبار المفهوم ودخل المراد في الاشكال ومفهوم
قوله فاطهروا معلوم لغة وشرعا بهوالنظافة فكان خفاؤه بسبب تبيه واحد اجيب عنه بوجوه
الاول ليس المراد من خفاء المفهوم ان يكون مفهومه خفيا لذاته فقط بل المراد من خفاء المفهوم
اعم من ان يكون مفهومه خفيا لذاته او من جهة عدم الانضباط والاشتراك انه لا علم لنا قبل الطلب ان
قوله فاطهروا في الكلام باي معناه جاء فاذا طلبنا علمنا ان قوله فاطهروا امر بصيغة المبالغة
وهو جاء في كلام العرب الفصيحة معناه الاستيعاب المحل وسرعة الفعل وتكرار الفعل فاذا تاملنا علمنا
بقرينة الاجماع ان السرعة والتكرار ليس مرادين فتعين ان المراد الاستيعاب والثاني ما ذكر صاحب
التلويح وهو لا نسلم ان مفهوم معلوم لغة وشرعا كيف لان الاختلاف باق فيه لان غسل الفم
والانف واجب عندنا دون الشافعي رح وفيه نظر لانه فعلى هذا الاصح تمثيل الخفي باية السرقة لان
الاختلاف واقع فيه ايضا لان ابا يوسف من علمائنا ومالك والشافعي رح يقطعون النباش اجيب عنه
ان هذا الاعتراض على سند المنع وهو غير معترض فان قيل ما هو الاعتراض المعارضة بمثله لان معنا
لا نسلم ان معنى السرقة معلوم لغة وشرعا وكيف لان الاختلاف واقع فيه اجاب عنه مولوي عبد الله
عن اصل الاعتراض ان الاختلاف في قوله فاطهروا واقع في مفهومه بان مفهومه غسل ظاهر البدن
والشعر مع الفم والانف او بدونه بخلاف اية السرقة لان معناه معلوم وهو اخذ مال الغير خفية
لكن الاختلاف وقع فيه لنقصان المعنى لان النقصان المعنى معتبر عندنا وعندهم ليس بمعتبر والثالث
ما ذكر صاحب الاسعاف سلمنا ان التطهير معلوم لغة وشرعا لكن الاشكال في متعلق التطهير وهو كون

داخل

داخل الفم والانف من ظاهر البدن او باطنه وحق الجواب ما ذكر الشارح رح صاحب التلويح الاثر ردا على
هذا الجواب ان اشكال المشكل باعتبار المفهوم ولقايل ان يقول ان عد اية السرقة من امثلة الخفي
غير مستقيم لانا نحتاج الى الطلب معناه ثم الى التامل في زيادة المعنى ونقصانه فان كان معناه زائد
على معناه السرقة فالحقناه بالسرقة وان كان معناه ناقص فلا يلحق به فاذا تاملنا في الطرار فكا
ن معناه زائد على السرقة فالحقناه بالسرقة واذا تاملنا في النباش فكان معناه ناقص من
السرقة فلا يلحق به اجيب عنه لا نسلم انا نحتاج الى التامل لانه اذا ظهر المعنى فيه يظهر الزيادة والنقصان
ايضا فالتامل كذا في التلويح وغيره وفصل المفسر المجمل لان ظهور المفسر في مرتبة الثالثة باعتبار
نفس الصيغة السوق والقطاع احتمال التخصيص والتاويل كما ان خفاء المجمل في مرتبة الثالثة الذي
لا يظهر المراد منه بالطلب والتامل الا ببيان من جهة المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني
والازدحام عبارة عن تواردة المعاني الكثير على لفظ واحد اعلم ان تواردة المعاني الكثير على لفظ واحد
على ثلثة اوجه احدها تواردة المعاني الكثير على لفظ واحد باعتبار تعدد الوضع كما في المشترك كالذي
يسد فيها باب الرأي كالمولى فانه مشترك بين المولى الاعلى والاسفل اذا اوصى الرجل اليه ومات قبل
البيان فيسد باب الرأي كالمولى فانه مشترك والثاني باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه وهو اذا
وضع العرب لفظا للمعنى ثم ترك استعماله حتى صار ذلك اللفظ نسيا منسيا ثم تكلم المتكلم بذلك اللفظ
فلا يعلم معناه كلفظ الهلوع فانه اسم وضع للحيوان الذي كان في الجزائر وجده بقدر الاصبع
ثم ترك استعمال لفظ الهلوع ثم اذا تكلم الله تعالى في قوله تعالى خلق الانسان هلوعا فلا يعلم معناه
ثم اذا بين الله تعالى بقوله تعالى اذا مسه الخير منوعا اي غير شاكر واذا مسه الشر كان جزوعا اي غير صا
بر فعلم ان لفظ الهلوع بمعنى غير شاكر وصابر والثالث باعتبار ابهام المتكلم المراد على ا
لسامع كما في اية الربوا ثم اعلم من هذا البحث ان بين المشترك والمجمع المجمل عموم وخصوص

ومنه لابد من ثلثة مادة احدها اجتماعية والثاني والثالث افتراقية فالمادة الاجتماعية المشترك
الذي يسد باب الرأي فانه مجمل باعتبار ازدحام المعاني ومشترك باعتبار تعدد الوضع والمادة
الافتراقية من جهة المجمل كلفظ هلوعا لانه مجمل لازدحام المعاني فيه وليس بمشترك لعدم التعدد
الوضع فيه ومادة الافتراقية للمشترك الذي لا يسد فيه باب الرأي لا يقال ان التعريف المجمل ليس
بجامع لافراده اذا خرج المجمل الذي كان اجماله لتغيير لان المعاني جمع واقل الجمع ثلثة والتعريف خرج
منه المجمل الذي كان اجماله لابهام المتكلم المراد على السامع لانا نقول المراد من الجمع ما هو مصطلح اهل اللغة
وهو ما فوق الواحد وايضا المراد من المعاني اعم من الحقيقي والاعتباري فيدخل فيه ما كان اجماله
لغرابة اللفظ ابهام المتكلم اذ هو احد من المعاني المحتمل لذلك اللفظ فهو المعنى الاعتباري لذلك اللفظ
فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كاية الربوا فان
قيل الازدحام لا يصح يكون سبب الاشتباه لان ازدحام المعاني كما كان في المجمل كذلك في المشترك والمؤول
المؤول مع انه ليس بسبب الاشتباه فيهما اجيب عنه المراد من الازدحام الازدحام على سبيل
البدلية وليس ترجيح احدهما على الاخر فخرج منه منه وما لان الازدحام فيهما على سبيل الشمول وايضا
خرج منه المؤول لان الترجيح احدهما على الاخر ثابت في المؤول ثم اعلم ان البيان على قسمين احدهما
شاف وهو ما تبين المراد بحيث لا يحتاج الى ازدياد البيان وهو ان كان قطعيا فالمجمل
صار مفسرا كاية الصلوة فانه مجمل وبين بافعال النبي عم فصار مفسرا والثاني هو الذي خرج من
غير الاجمال الى غير الاشتراك كما في اية الربوا فانه مجمل اولا ثم بين بقوله النبي عم الحنطة
بالحنطة الخ واعترض عليه صاحب المدرار ان اية الصلوة لا يصح مثالا لبيان شاف لان
نحتاج الى طلب والتامل ان كم افعاله وكيف او صاف لها فاذا طلبنا
فعلمنا ان كل فعل لم يترك رسول الله عم فهو واجب وكل فعل ترك رسول الله عم تركا قليلا

فهو سنة

فهو سنة وقس على هذا اجيب عنه ان اية الصلوة بالنظر الى ذات الصلوة ليس محتاج الى
زيادة البيان والمراد من اية الصلوة ليس الا هذا والاحتياج انما يكون بالنظر الى الكيفية
وهو ليس بمقصودنا بالتمثيل وان كان ظنيا اي المجمل صار مؤولا كمقدار المسح فانه مجمل وبين بحديث
مغيرة بن شعبة فصار في المقدار مؤولا واما بيان غير شاف وهو ما تبين المراد بحيث يحتاج
الى زيادة البيان ثم ان كان البيان به فصار المجمل في حق المبين مفسرا او مؤولا على اختلاف
المذهبين وفي حق الباقية مشكل كاية الربوا فانه مجمل في حق الربوا اذ الربوا عبارة عن مطلق
الفضل وهو ليس المراد بالاجماع والا ليسد باب البيع بل المراد فضل الخالي بين الاشياء الستة
فصار مفسرا او مؤولا ومشكل في حق ساير الاشياء لانا نحتاج الى اي صفاته في الاشياء الستة
واي علة الربوا فاذا طلبنا وتاملنا فعلمنا ان علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي
الثمنية في الاثمان وعند مالك الطعم في المطعومات وحكمه التوقف فيه مع اعتقاد على
معنا معين وعمل على معنى معين على اي مع اعتقاد حقيقة المراد به الى ان ياتيه البيان
لانه يمكن العمل على اعتقاد حقيقة المراد فالجار والمجرور اعني قوله الى ان ياتيه البيان يتعلق
بالتوقف لا باعتقاد الحقيقة ويمكن ان يكون لهما بمعنى ان التوقف واعتقاد الحقيقة
على سبيل الاجمال الى ان البيان اما بعده فالاعتقاد على سبيل التفصيل وبهذا اندفع
ما اورد البعض ان قوله الى ان ياتيه البيان كما يتعلق بالتوقف يتعلق بالاعتقاد
ايضا فيفهم منه ان الاعتقاد بعده ليس بواجب مع ان الامر ليس كذلك وفصل المحكم المتشابه
لان المحكم في اعلى مرتبة من مراتب الظهور والمتشابه الضوء في اعلى مرتبة الخفاء من مراتب ا
لخفاء فكان مقابلين وهو ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه لانه لما
لا طريق لدركه فالطلب عبث وبقيد لا طريق لدركه احترز عن قسم الظهور وبقيد اصلا

احترز عن سائر اقسام الخفاء اذ ظهر المراد منها **والقائل** ان يقول لما لا طريق لنا لادراك النزول المتشابهة غير مستقيم لان نزول خطابات الشرعية لافهام المخاطبين وايضا يكون هذا النزول مذموما للمسفة الله لانه يكون كما التلفظ بالفاظ العربية بالنسبة اليه اذ نجز **اجيب** عنه بان المخاطب بها هو رسولهم وهو عالم بمراد المتشابهات **وفيه** نظر وهو ان بعث رسولهم ونزول الخطابات لافهام الامة **اجيب** عنه بان افهام رسولهم كافهامهم ولو سلم ان افهام رسولهم ليس كافهامهم فايضا لا يكون هذا مذموما للمسفة الله لانه كان جائزا للمسفة اذا لم يكن مرتبا عليه الفائدة من الفوائد والفائدة منها مرتبة عليه بعد ابتلاء العلماء بمنع التاويل في المتشابهات لان الابتلاء يكون على الكل من خالف عن الهوا وهو اء العلماء اطلاعهم على كل لفظ من الفاظ القرآن كما ابتلاء الجهال بالعمل لان هوا الجاهل الجهل **والقائل** ان يقول ان ايراد المتشابهات غير مستقيم لان الاصوليين يحتاجون على ان يتيقظ منها الاحكام **اجيب** عنه ان الفاظ متشابهة يتعلق بها الاحكام كجواز الصلوة ومرمة القرءة للجنب والحائض وايضا يتعلق بها اعتقاد حقيقة المراد وايضا ليتيقظ اعتقاد حقيقة ان الله موصوف صفاته حقيقة بعبر عنها بالوجه من قوله تعم كل شيء هالك الا وجهه **وفيه** نظر وهو ان جواز الصلوة ومرمة القرءة للجنب والحائض وايضا يتعلق واعتقاد حقيقة المراد كما يتعلق بها كذا لك بالقصص والاخبار وكما بحث عن المتشابهات دون القصص والاخبار فلا يكون هذا الا ترجيح بلا مرجح وايضا ان الاستنباط وان كان من قوله تعم كل شيء هالك الا وجهه نفس الصفة وهو ظاهر وكان هذا الاية متشابها بالنسبة اليا كنه الصفة وهو لم يستنبط منها والجواب عن اصل الاعتراض ان ايراد المتشابهات في بحث الاصوليين هم غير مستقيم اذا كان المتشابهات مقصودا بالبحث واما نهما المقصود بالبحث الظهور وايراد اقسام الخفاء بتبع اقسام الظهور لتتضح غاية الوضوح لان ذكر

الشيء

البعض ويقول الزنجاني بدون حرف العطف فهذا ايضا يدل على امتناع العطف لان عطف الجملة الفعلية على الاسم المفرد غير جائز والله وكس ان الله تعم قسم العلم الى طائفتين احدهما الراسخون في العلم والاخرى الذين في قلوبهم زيغ فجعل حصة الراسخون في العلم قوله امنا به كل من عند ربنا وجعل حصة الزائغين تاويل المتشابهات واذا كانت الواو للعطف فيلزم الاشتراك والتعسة منافية للاشتراك **فان قيل** ماضر ذلك لانا يجوز هذا الاوقد تكلم العلماء في التاويل المتشابهات ولم ينكر احد منهم فكان اجماعا منهم على العلم بتاويل المتشابهات وايضا قال ابن عباس الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابهات وانا نعلم تاويلها فكيف يجب التوقف والوقف على قوله الا الله اجيب عنه المراد من العلم تاويل المتشابهات على علم المراد الظاهر لا المراد الواقعية وايضا المراد من تكلم العلماء في التاويل المتشابهات التكلم بسبب العجز الظاهر لوضع اقاويل الفاسدة لان الكفار يقولون ان الله وجه اذان الله تعم قال شيء هالك الا وجهه فلو بهذا القول تكلم العلماء فيه واريد به ذات الله تعم فكان تقديره الا الذات **والقائل** ان يقول التاويل لا يخ اما ان يكون بتغير حرف اللفظ الى بعض محتملاته الظاهرة بينة للفظ او بتغير تغيير الواقع واعم منهما فان الاول فيلزم اختصاص علم الله تعم بالمراد الظاهرية ولا يكون للراسخون علما على المراد الظاهرية وان كان الثاني فيلزم ان الله عالم على المراد الواقعية دون الظاهرية وليس الامر كذا لك وان كان الثالث فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التاويل بتغير حرف اللفظ الى بعض المحتملات وذا لك اللفظ حقيقة وبتغير المجازي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **اجيب** عنه بان مرادنا بعموم المجاز وبهو حرف اللفظ الى مطلق المعنى وبهو عام من المراد الظاهرية والواقعية **وفيه** نظر وهو ان ارادة معنى المجازي لا يكون الا عند القرينة دالة على تعين معنى المجازي والقرينة نهاتدل على تعين مجاز الخاص وهو التغير لان التغير

يتبع

القرينة بها العلم بهو عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت مطابقة للواقع وبذا المعنى موجود في **اجيب** عنه ان العلم بمعنى المعرفة وبهذا عم من اعتقاد الجازم والظن **والقائل** ان يقول ان اختصاص علم الراسخون بالمراد الظاهرية غير مستقيم لانه كما يكون لا يوجد للراسخين علما على المراد الواقعية كذا لك القرآن لان القرآن بحر عميق لا نهاية له فلا علم لاحد على نهايته **اجيب** عنه بان العلم ثابت للراسخين بغير المتشابهات على بعض المراد الواقعة وان لم يكن لها علما على كل المراد الواقعية القرآن واما في المتشابهات ليس للراسخين علما على المراد الواقعة اصلا **فان قيل** يلزم منه لزوم الوقف على قوله الا الله عدم العلم رسولهم على المتشابهات لان رسولهم ايضا مسوب اليه وايضا يلزم عدم تفضيل العلماء على الجهال لان تفضيل العلماء بالجهال بالعلم واذا لم تثبت لها العلم فلا فضل لها على الجهال **اجيب** عنه عن الاول ان المراد من الراسخين في امور رسولهم لانه اشتهى بالمتشابهات العقلية وبهو لو لم يثبت للرسول علم على المتشابهات فلزم الصغر حق الله تعم حتى طب منه لا يغم بمقتضى خطابه وعن الثاني ان فضل العلماء على الجهال ثابت وان لم يكن لها علم المتشابه اذ لها علم على احكا الشرعية والقوانين ماموريا المتشابهات **والقسم الثالث في وجوه الاستعمال ذلك اللفظ** اعلم ان اللفظ حيث انه ان كان في الموضوع فلكون حقيقة وان كان في غيره فلكون اوجه بانفي باب البيان اي في طريق اجرياني الظهور والخفاء ومن حيث انه ان كان بطريق الظهور فصريح وان كان بطريق الخفاء فكذا بينة اعلم ان جمهور الاصوليين لم يذكر اللفظ المجريان بل جعلوا الكلام اقسام النظم باعتبار استعماله وقالوا القسم الثالث في وجوه استعمال ذلك اللفظ وبهو اربعة اقسام لان اللفظ اما ان يكون مستعملا في الموضوع له او في غيره فان كان الاول فبهو حقيقة وان كان الثاني فبهو مجاز او كلوا حد منها لا يخ اما ان يكون بطريق الظهور او الخفاء فان كان الاول فبهو صريح وان كان الثاني

بتتمة

فهو كناية فيرد عليهم ان ذكر الصريح والكناية مجاز من الحقيقة والمجاز فيتعين ان يندرجا في الحقيقة والمجاز كما فعل صاحب التوضيح **اجيب** عنه بان الصريح والكناية بسبب كثرة البحث فيهما وكثرة تعلق الاحكام عليهما صارا كانهما اقسام مستقلة برأسها مقابلة للحقيقة والمجاز فلهذا ذكرهما في مقابلتهما ويمكن ان يجاب عنه بان يلزم التقابل بين اقسام الاربعة وليست دون التقابل بين الاولية والثانوية لان اقسام الاولية يكون بمنزلة المقابلة بالنظر الى اقسام الثانوية وبهذا اندفع ان اقسام الاستعمال الحقيقة والمجاز والصريح والكناية اقسام كلها احتراز عن الحقيقة والمجاز **وفيه بحث** وهو ان اقسام لا يخلوا اما ان يراد منها الاولية فقط او الثانوية فقط او مجموعها فان كان الاول فيبطل حصر الاقسام الحاصلة من تقسيمات الاربعة في العشرون بل صارت عشرة الاثنين من تقسيم الاول هو من حيث الوضع احدهما ما وضع لمعنى واحد وهو الخاص والثاني ما وضع لمعنى كثير والاربعة من التقسيم الثاني كما يعلم من حيث البيان احدهما ما يظهر المراد منه بنفس الصيغة وثانيهما ما يظهر المراد منه بنفس الصيغة وسوق وثالثهما ما خفي المراد منه بعارض ورابعها ما خفي المراد منه باعتبار المشكل المفهوم والاثنين من التقسيم الثالث احدهما ما كان مستقلا في موضوع له والثاني ما كان مستقلا غير موضوع له والاثنين من التقسيم الرابع احدهما ما كان الاستدلال بالنظم والثاني بالمعنى وان كان فايضا يبطل الحصر الحاصلة من تقسيمات الاربعة في العشرون بل صارت اثني عشر الاثنين من تقسيم الاول احدهما ما فيه يحتمل الصحيح وثانيهما ما فيه رجحان البيان ورابعهما ما ليس فيه رجحان البيان والاثنين من تقسيم الثالث احدهما ما كان الظهور والخفاء بطريق الخيار والاربعة من تقسيم الرابع قائم فاذا كان الثالث فايضا يبطل الحصر الاقسام الحاصلة من تقسيمات الاربعة في العشرون بل صارت الاقسام اذن من العشرون لان اللفظ اذا كان موضوع لمعنى واحد لا يخ اما ان يكون مطلقا او مقيدا واذا كان موضوعا لمعنى كثير فايضا لا يخ اما ان يكون عاما مخصوص البعض او غير مخصوص البعض فحصار هذا الاقسام ستة

تقدد الوضع وثانيها ما ليس فيه احتمال الصحيح وثانيها لشهام

الخاص

الخاص والعام والمطلق والمقيد والعام المخصوص البعض والعام غير المخصوص البعض وقس على هذا غيره **اجيب** عنه المراد الاقسام الاولية والثانوية فلا والاعم بالمراد من الاقسام التي اذا كان التقسيم ينتهي اياما مرتبة كان الاقسام الحاصلة منه تسمى باسم هو مصطلح الاصوليين وان كان التقسيم الاول يترتب اياما مرتبة كانت الاقسام الحاصلة منه تسمى باسم مصطلح الاصوليين لان اللفظ اذا كان موضوعا لمعنى واحد هو خاص وان كان موضوعا لمعنى كثير فهو المسمى باسم ثم لا يخ اما ان يكون الوضع فيه متعددا او لا فح ايضا المسمى باسم والثاني لا يخ اما ان يكون مجردا او لا فان الاول اسماء الاعداد والثاني عام وان دل لا يخ اما ان يكون ترجيح احدهما على الآخر او لا فان الاول مؤول والثاني مشترك وقس على هذا غيره فانه تال **وفيه نظر** وهو ان حصر الاقسام في العشرون ايضا باطل صارة ثمانية عشر لان التقسيم الثالث ينتهي اياما مرتبة كان التقسيمين الحاصلين منه تسمى باسم مصطلح الاصوليين احدهما السمي بالحقيقة والثاني بالمجاز **اجيب** عنه ان المصنف ذكر الصريح والكناية مقابلا للحقيقة والمجاز ليوافق هذا التقسيم الاخواة او لكثرة البحث اهتماما وتوضيحا لامر الاسلام واتباعه لوضع الاعتراض الوارد على الجمهور لفظ الجريان و جعل الحقيقة والمجاز راجعا اياما الاستعمال والصريح والكناية راجعان اياما جريان في باب البيان وهما مغايران لان الاستعمال رسم المصدر الذي هو صفة المتكلم والجريان رسم المصدر الذي هو صفة اللفظ فلا يكون هذا الاقسام في الحقيقة اقساما التقسيمين فلا يلزم التقابل بينها **فان قيل** فعلى هذا يلزم بطلان حصر التقسيمات في الاربعة مع انهم حصروها بهذا والجواب انه يلزم ان يندرج الصريح والكناية في التقسيم الثاني لان اقسام التقسيم الثاني اعتبر فيها الظهور والخفاء وفي الصريح والكناية اعتبر الظهور والخفاء لكن اعتبر في الاقسام الثلثة ذكر الفاعل فيجب ان يندرجا فيه **اجيب** عنه بان في هذا التقسيمين شبهين شبهة الاتحاد وشبهة التغاير لان المصدر المضاف اياما الفاعل متحدا بالذات ومغايرا بالاعتبار مع المصدر المضاف اياما المفعول

فيجب رعاية الشبهين فباعتبار وحدة الذاتية كان التقسيم واحدا فلا يلزم بطلان الحصر وباعتبار التغاير لا يلزم التقابل بين اقسام اندراجها في التقسيم الثاني لان اقسامه ما اعتبر فيه الخفاء والظهور بعد التركيب ولهذا قالوا التقسيم الثاني والرابع يتعلق بالكلام والصريح والكناية وان اعتبر فيها الظهور والخفاء فيهما لا يخ كما قيد الترتيب فلا يلزم اندراجهما فيه **وفيه نظر** وهو ان الظهور والخفاء فيهما لا يخ اما ان يراد به الصور الذهنية او معنى المراد فان كان الاول فلا يوجد الفرق بين الصريح والكناية لان معنى الصور الكناية ايضا ظاهر وان كان الثاني ظاهر المراد يكون متعلقا بالكلام **اجيب** عنه بان المراد المعتبر المراد المتكلم المتعلقة باصطلاح الاصوليين وهم اعتبروا الظهور في اقسام التقسيم الثاني بعد التركيب واعتبروا الظهور والخفاء في الصريح والكناية قبل التركيب قال الشارح المحقق اللفظ بسبب السبق الى المتكلم لذاكر اللفظ ان يتعين كونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لانا الوضع فاشارايا جانب المتكلم بقوله في المتعين ذاكر اللفظ والمراد بجانب اللفظ بقوله جريانه في باب البيان اشار بغير قرار المتكلم وهو كونه مستعملا لذاكر اذا في الموضوع له او غيره واما في الوضع او على الخفاء وجهته اللفظ ايضا هو كونه مستعملا كذاكر اذا على الوضوح او على الخفاء فاشارايا ما هو المنظور في جانب المتكلم بقوله في استعمال ذاكر اي استعمال المتكلم لذاكر اللفظ بمعنى انه مصدر مبني للفاعل واشارايا ما هو المنظور في جانب اللفظ بقوله وجريانه في باب البيان اي جريان اللفظ على انه مصدر مبني للمفعول وفي هذا المقام بحث لطيف وهو ان الواجب في التقسيم ان يكون مستوفيا بجميع اقسام المقسم وههنا ليس كذلك لان المرتجل والمنقول يخرجان من اقسام مع انهما لم يذكرا فيه وانما كان كذلك لانهم قالوا اللفظ المستعمل لا يخ اما ان يكون مستعملا في الموضوع له حقيقة او في غيره فلا يخ اما ان يكون مستعملا فيه بعلاقة وقرينة فهو مجاز او لا علاقة لا قرينة فهو مرتجل **اجيب** عنه ان هذا التقسيم مستوفي لاقسام

لان المرتجل

لان المرتجل مندرج في الحقيقة لان استعمال اللفظ استعمالا صحيحا في غير الموضوع له بمنزلة الوضع الجديد فكان مستعملا في الموضوع له بالنظر الى وضعه الجديد وان كان غير الموضوع له بالنظر الى الاول واما المنقول فهو وجيه له بشبهة الحقيقة نظرا الى استغنائه عن القرينة وشبهة المجاز نظرا الى استغنائه لعلاقة فالحق بايهما ثبت تال **فان قيل** ان اندراج المرتجل في الحقيقة غير صحيح اذ هذا مخالف لما ذكره صاحب التوضيح لانه يجعل المرتجل من قبيل المستعمل في غير الموضوع له حيث قال ان اللفظ لا يخ اما ان يستعمل في الموضوع له او في غير موضوع له فان كان الاول فهو حقيقة والا كان الثاني فهو ايضا لا يخ اما ان يكون له علاقة وقرينة فهو مجاز او لا علاقة لا قرينة فهو منقول او لا علاقة ولا قرينة فهو مرتجل **اجيب** عنه لان ان هذا مخالف لما ذكره صاحب التوضيح لانه صار المنقول من قبيل المستعمل في الموضوع له بالنسبة الى الوضع الاول وصار من قبيل المستعمل في الموضوع له بالنسبة الى الوضع الثاني **وفيه نظر** ايضا ان يقول ان اعتبار العلاقة لا يخ اما ان يكون في المرتجل او لا يكون فان كان الاول فلم لم يوجد التفرقة بين المرتجل والمنقول وان كان الثاني فخرج المرتجل عن قانون اللغة لان قانونها تعين اللفظ في المعنى الموضوع له او في المعنى كان مناسبا للموضوع له **اجيب** عنه نختار الاول لكن التفرقة حاصلة بين المرتجل والمنقول باعتبار لحاظ الناقل ان ناقل ان لحظ العلاقة حين النقل فهو منقول والا فهو مرتجل **فان قيل** ان اعتبار العلاقة لا يخ اما ان يكون في صحة اطلاقه على افراد معنى الاول او في صحة اطلاقه على افراد معنى الثاني فان كان الاول فينتفي ان يصح اطلاقه على معنى الاول مع انه لا يصح اطلاقه الا تراى ان الدابة موضوعة لما يدب على وجه الارض بحقيقة النقل وان كان لا يصح باعتبار اللغة وان كان الثاني فلا حاجة الى اعتبار العلاقة لان الوضع صحح لاطلاق **اجيب** عنه لم لا يجوز ان يكون اعتبار العلاقة لصحة اطلاقه على افراد معنى الاول والصحة اطلاقه على افراد الثاني ليل اعتبار العلاقة لترجيح هذا الاسم لهذا المسمى من بين سائر المسمى

المسماة فيتناول هي اربعته الحقيقة والمجاز والصريح والكنايه لان ان استعمل اللفظ
في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز وكل منهما اظهر المراد منه فهو صريح وان كثر فكنايه فالحقيقة
اسم لكل لفظ اريد بما وضع له اي في قوله اهم لكل لفظ اراد الخ ان اريد الحقيقة والمجاز
وان كان اوصاف لكن جعلها اصطلاح الاصوليين على اللفظ الذي استعمل في الموضوع له او غير الموضوع
وانما ان رايا بذا الوضع الاعتراض وهو ان الحقيقة والمجاز قسمين الاستعمال فينبغي ان يقال فالا
لحقيقة استعمال كل لفظ وفي قوله اريد به اشارة الى ان اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة و
مجازا او بقوله ما وضع اعتراض عن المجاز اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز اطلاقا بهما مشترك بين المعنيين
اما الحقيقة فبين الحقيقة الفعلية وبين التي بالشيء اي ماله ذاك في الواقع كما يقال ابنت السه
بناتا وبين الحقيقة اللفظية وبين التي عرفها المصنف بقوله لفظ اريد الخ واما المجاز فبين المجاز العقلي
وهو اثبات الشيء لما هو لمن له ذاك في الواقع كما يقال انبت الربيع البقل والمجاز اللفظ وهو ما عبر
في المصنف بقوله ما اريد به غير ما هو له فكل منها الحقيقة والمجاز اللفظيين منقسم الى قسمين اما الحقيقة فغير
مطلقة ومقيد والمطلق فغير لفظ المستعمل في الموضوع له بالنسبة الى جميع الاوضاع كالاسد المستعمل
لفظ الفتك في ذاتي الروح واما المقيدة فغير التي استعملت في الموضوع له بالنسبة الى واضع ودون
وضع كلفظ الصلوة اذا استعملت في الدعاء وهي اربعته اوجه تعرف وضع وعرف واصطلاح واما
الاول فهو استعمال اللفظ في الموضوع له اذا كان ذاك الموضوع له بالنسبة الى واضع اللغته وا
بالشرع فهو استعمال اللفظ في الموضوع له اذا كان ذاك الموضوع له بالنسبة الى واضع الشرع واما العرف
فهو استعمال اللفظ في الموضوع اذا كان ذاك الموضوع له بالنسبة الى العرف والمراد بالعرف
العرف العام واما الاصطلاح فهو استعمال اللفظ في الموضوع اذا كان بالنسبة الى الاصطلاح وا
المراد بالاصطلاح العرف الخاص واما المجاز فهو ايضا مطلق ومقيد فالاصل هو الذي استعمل في غير

غير

غير ما وضع بالنسبة الى جميع الاوضاع كاستعمال اللفظ القتل في ضرب الشديد والمقيد هو الذي استعمل في غير
ما وضع له بالنسبة الى واضع دون واضع وهو على اربعته اوجه تعرف وضع وعرف واصطلاح لان اما
غلبوا او ان يكون استعمل في غير الموضوع له اللغوي فمجاز لغوي كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان
المخصوص او استعمال في غير موضوع له الشرعي مجاز شرعي كاستعمال اللفظ الصلوة في الدعاء بذا وبعبة في
التلويح والتحقيق واعترض المقيد اذا شرح بالشرح التخليص على التعريف بالحقيقة
وهو ان المراد بالموضوع له لا يخ ان يراد به الموضوع له الوضع النوعي فيخرج عنه الحقايق التي
اعتبرة فيها الوضع الشخصي كاسماء الجوامد نحو زيد او يراد به الوضع الشخصي فيخرج عنه الحقايق
التي اعتبرة فيها الوضع النوعي كالمشتقة نحو ضارب او يراد به اعم منهما فح يدخل فيه المجاز لان
الوضع النوعي يتحقق فيه ايضا لانه عبارة عن تقيين اللفظ للمعنى باعتبار قاعدة كلية والجواب
عن هذا السوال والجواب بما مر كوان في بعض الكتب وهو ان الحقيقة والمجاز لا يصح اتصافهما با
الخصوص والعموم لانهما منزوعا استعمال الوضع فيتقارع جوابه هذا السوال المراد من الوضع اعم من
الشخصي والنوعي والوضع النوعي في المجازاة موجود فيصح اتصافهما بالخصوص والعموم اجيب عنه
بان المراد به اعم من الشخصي والنوعي كيف ما قسمين احدهما يختص بالحقايق وهو الوضع
لا يكون الالفاظ الموضوعة حتى ان المهملات المعتبرة بحالتها الاصلية كزيد في المشتقة هو ثانيهما ما يختص
المجازاة وهو ما يكون بخلاف ذاك والمعتبر بهنا هو القسم الاول فخرج عنه المجاز بذا خلاصة كلام
المجاز اسم لما اريد به غير ما وضع له اريد في ذكر لفظ الاسم اشارة الى ما في التعر
يف الحقيقة فلا يفيد والفيد ايضا لفيدة له لفظ اريد به بقوله غير ما وضع له اخترز عن الحقيقة
لا تصال بينهما معنى اخترز به عن استعمال مثل السماء في الارض اذ لا اتصال بينهما معنى والفيد
الالفاظ المهمل اذ لا اتصال بينهما معين اخراج الفظ المنزل بقوله لاتصال غير مستقيم اذ يلزم

اخراج المخرج لانه خرج بقيد اريد حيث ليس من الالفاظ المنزل ارادة ما وضع له والا غير ما وضع له
والوسائط انما خرج بقول الاتصال فيلزم الواسطة بين الحقيقة والمجاز واذ يكون مستعمل الالفاظ
على ثلثة اقسام احدها استعمالها في الموضوع له وثانيها استعمالها في غير الموضوع لاتصال وثالثها
استعمالها في غير الموضوع لا لاتصال مع انهم حصروا استعمال الالفاظ في التسعين احدهما في الموضوع
له والثاني في غير الموضوع له اجيب عنه بان ان الالفاظ المنزل خرجت بقولنا اريد به
لانه اريد منه الفاظ المنزل غير ما وضع له ايضا الا ترى اذا استعمل الرجل لفظ بيت منزلا فاراد منه
عدم الانقعار وهو غير الموضوع له والملزوم الواسطة فليس مطرد لانا نمنع انحصر والالفاظ التي استعملت
باستعمال الصحيح وهو الذي يتعلق به الحكم والفظ اذا استعمل منزلا لا يتعلق به الحكم فلا يكون مستعملا باستعمال
الصحيح وفيه كلام وهو ان هذا مفتقض على الاطلاق لان الاطلاق وقع اذا استعمل اللفظ الطلا
ق وان كان منزلا اجيب عنه بان هذا الحكم ثابت بالنص على خلاف القياس فلا يقدر بذا مفتقض على
تمثيل المنزل وصورته اذا باع الرجل الفرس بالف ويقول لفظ الفين منزلا لا يلزم الالفين على المشتري اجيب
عنه بان نظرنا الى العقد فيلزم الالفين وان نظرنا الى المنزل فيلزم بطلان العقد اذ بذا
عقد بلا ثمن وهو باطل فلزم الالفين نظرا الى ايجاد العقد لئلا يترك الاصل لرعاية الوصف كما
في التسمية شجاع اسدا او البليد حمارا والمراد بالاتصال المعنوي اشتراكا
لمحلين في المعنى المختص المشهور او يكون منه له اختصاص بمحل الحقيقة وشهرة فيه وبقيد الاختصاص
احترز عما ليس له اختصاص كاستعارة لفظ الاسد للرجل باعتبار الاشتراك في معنى الحيوانية لان الاشترا
ك في معنى العام ليس معتبرا اذ بذا الوصف الجامع كوصف الجامع في باب القياس وفي باب القياس ليس مطلوبا الو
صف الجامع معتبرا اليعرف بين المجتهد وغيره فكذا بهنا ليعرف بين البليغ وغيره وبقيد الشهرة
احترز عما ليس له شهرة كاستعارة لفظ الاسد للرجل المعلوم باعتبار الاشتراك في معنى الجرئ وليس المراد

بالمختص

بالمختص المختص بمعنى ما يوجد فيه ولا يوجد في غيره بل المراد ما يكون له زيادة خصوصية بمحل الحقيقة فلا
يرد ما ورد بعض الفضلاء ان الاتصال اعتبار المتنافيين اذ الاشتراك والاختلاف والاختصاص
متنافيين وكلها اعتبر افيه لان المجاز بالاشتراك لاختصاص بمعنى ما يوجد ولا يوجد في غيره لان
خصوص بمعنى زيادة الربط كذا ذكره هولاء في الدقايق الاصول واقايل ان يقول ان التعريف
المجاز ليس بجامع لافراده لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض المسميات كتخصيص لفظ الدابة بذ
واة فوايم الاربعة عنه اذ ليس مستعملا في غير ما وضع له بل في ما وضع له وايضا خروج التجوز با
لحذف عنه لان اللفظ باق بزيادة عنه لانه ليس منه ارادة موضوع له وغيره كالكاف الزائدة
في قولهم ليس كمثله شيء اجيب عنه الاول لانسلم انه مستعمل فيما وضع له لان اللفظ الدابة مثلا موضو
عة لمجموع ما يدب على وجه الارض وذواة قوايم الاربع بعض منه بذا المجموع والبعض غير من المجموع
فمتعلق لفظ الدابة مثلا غير ما وضع له وعرفت ان اطلاق المجاز على لفظ المجاز فيما لا
يتة كما ثبت في المجاز المنقل من الموضوع له الى غير موضوع له كذلك في لفظ المحذوف ثبت النقل
من الاصل الى خلاف او نقول ان اطلاق المجاز عليه لغته لان المجاز في لغته التجوز عن حد وهذا
كذلك لان الاصل عدم الزايد والمحذوف وعن الثالث ان اطلاق المجاز على لفظ الزائد مجاز ايضا لغته
لان الاصل عدم الزايد والزائد خلاف الاصل او نقول ان الكاف الزايدة مستعملة للتاكيد
ومعناه المختلفة لما مثلنه فيكون الكاف الزائد مستعملا في غير الموضوع له وفيه نظر من وجوه
الاول ان معنى المؤكدة والمؤكد ويعبر المؤكد بالمثناة فيكون معنى الكاف الذي هو المثناة والمثناة
موضوع له للكاف فيكون الكاف مستعملة في الموضوع له والثاني ان التاكيد بالكاف غير مستقيم
لان التاكيد يكون بالاسم دون الحرف وهي حرف والثالث ان التاكيد يكون بالمؤخر والكاف
مقدم على لفظ المثنى اجيب عن الاول ان الموضوع له للكاف المماثلة المستعملة وبهنا اريد

من الكاف المماثلة مع التاكيد فيكون الكاف مستعملة في غير الموضوع له لان المقيد مغاير عن المطلق
وعن الثالث لانهم ان التاكيد لا يكون بالحرف لان النون حرف وتاكد الفعل بها وعن الثالث ان
المؤكد يكون موجودا ... اذا لم يكن له الصدارة واما اذا كان للصدارة فيورد مقدما كالاستفهام
للابتداء كما ذكر في كتب النحو **واجاب** الشرح البزدوي بان الكاف اذا لم يكن له معنى كانت مستعملة
لا فيما وضعت له بهذا اللفظ فيصدق التعريف المجاز عليها **وفيه** بحث لان الماخوذة في التعريف
هو ارادة غير الموضوع وان كان الزائدة وان استعملت لا فيما وضع له لم يرد به غير ما وضع له
فيخرج من التعريف البتة على انه ذكر في الشرح التحليص ان الكلمة كما توصف بالمجاز فتقابل بالحقيقة
حين الاصل ايضا غير كذلك توصف بالمجاز فتقابل باعراب الاصل حيا ايضا غير ارادة والمقصود بها اريد
هو المجاز بالمعنى الاول وكلام شرح التحليص يشعر بان المجاز بالمعنى الثاني انما هو لفظ المثل
لان زيادة الزائدة اما بالمعنى الاول فلا مجاز فيه اصلا فلا معنى للاشكال بالتجوز بالزيادة
الكاف آه حملا على ان المعرف بلفظ اريد به غير ما وضع له هو المجاز بالمعنى الاول فلا يرد عليه المجاز
بالمعنى الثاني كما ذكره في الشرح البزدوي **فان قيل** ان التعريف المجاز ليس مانعا عن دخول غير اذ يد
خل فيه الكناية لان الكناية ايضا مستعملة في غير موضوع له اجيب عنه بان دخول الكناية
ليس مضرا لنا لان الكناية هي ما الجاز **فان قيل** بهذا الجواب صحيح على مذهب من لا يقول بجواز
كون شيء واحد على الحقيقة والمجاز معا واما على مذهب من قال بجوازه على المبائنة فهو
لانهم قالوا ان المبائنة ثابتة بين المجاز والكناية من وجهين الاول ان في المجاز انتقل
من الملزوم الى اللازم وفي الكناية انتقل من اللازم الى الملزوم والثاني ان في المجاز جمع بين
الحقيقة والمجاز ممنوع عن الكناية جمع بين الحقيقة والممكن عنه ممنوع **اجيب** عنه ان قيد الابتداء
مراد في التعريف المجاز تقديره المجاز ما اريد به غير ما وضع له ابتداء وارادة المتكلم عنه بناء الابتداء

لان الاول

لان الاول يريد المعنى الحقيقي ثم المكنى به غير ما وضع له ابتداء وارادة عنه فلا يصدق التعريف عليه
فان قيل ان جمع الموضوع له وغيره في الارادة منع العلماء **اجيب** عنه ان العلماء منعوا جمعهما في ارا
دة اذا كانا مقصودين بالارادة واما ههنا المقصود بالارادة المكنى عنه والمعنى الحقيقي اريد تبعا فلا
يلزم المكنى عنه **فان قيل** ان التعريف الحقيقي ليس جامعا لافراده ولا مانعا عن دخول غيره اما عدم ا
لجامعية فلخروج اللفظ اذا استعمل في الوضع الشرعي والعرفي لانه يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضع
له واما عدم المنعية فلدخول اللفظ اذا استعمل في الوضع اللغوي والاصطلاحي لانه يصدق عليه انه
مستعمل في الموضوع له واما عدم المنعية فلدخول اللفظ اذا استعمل في الوضع الشرعي والعرفي
لانه يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضع له اي ايراد المتكلم ذا لك من جهة انه غير ما وضع له
فتقدير بهذا زيادة ما في التعريف **اجيب** عنه بان الاعتراض لا يرد لان قيد الخفية مرا ... وههنا فيكون
حاصل التعريف انه لفظ اريد به ما وضع له اي من جهة ما وضع له اي ارادة المتكلم ذا لك المعنى من جهة
انه ما وضع له وحاصل تعريف المجاز انه لفظ اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له اي
ارادة المتكلم ذلك المعنى من جهة انه غير ما وضع له فتقدير بهذا زيادة ما في التعريف **واذا** كما في
التسمية المطر سماء كما في قوله نزل السماء على نباة الاضافة والاتصال الذا
مجاورة الذاتين وهو متحقق بين السماء والمطر لان السماء عبارة عما كان
وبهذا المعنى صادق على السحاب وهو بين ... السحاب والمطر بترتب المجاورة الذا
ل بينهما من هذا القبيل وفيه اشارة الى ان كان الاتصالي الالفاظ الدالة
للمسماة على طريقين احدهما مقصور والثاني كذلك الاتصال على الالفاظ الدالة
للاحكام الشرعية على الطريقين احدهما مقصور والاخر ذا سر ايرادا
عن الاشتراك في المعنى الذي هو مقصود من مشروعيتها كالوجيه والارث

ذا لتي

تير عبارة عن
عما عالياً عالينا
تر والاتصا
بير موجودة فوقه
بير موطوء فوقه
لمقصور فيقع عليها
لاسما انهما مشتر

في المعنى الذي هو مقصود من مشروعيتها هو الخلافة بعد الموة واما الذاتي فهو عبارة عن المجاورة
بين الجزئين كالذنب والمسيب والكل والعلة والشرط والمشروط والمرتبط والمرتبط والي وذو الحال وغيرها **فان قيل**
لم يسلم ان قسم المقسم الى بيان اقسام الاتصال الذاتي والغرض ان يتعرض المقسم الى بيان بعض اقسام
الاتصال الذاتي كالشرط والمشروط وغيره والتعرض الى بيان بعض اقسام الاتصال الذاتي كالسبب
والمسبب والحكم والعلة **اجيب** عنه بان الاتصال المقصور قليل الوجود فيكون بمنزلة العدم
بالنسبة الى الاتصال الذاتي فلهذا لم يتعرض المقسم الى بيان اقسامه واما الاتصال الذاتي كثير الوجود
بالنسبة الى الاتصال المقصور فيحتاج الى بيان اقسامه والغرض ان بعض اقسام الاتصال المقصور
قليل الوجود كالشرط والحال بالنسبة الى بعض اقسامه كالسبب والمسبب والحكم والعلة
ولهذا تعرض المقسم الى بيانه او نقول ان المقسم تعرض الى بيان السبب والمسبب والحكم
والعلة لاظهار التفاوة بينهما ان الاستعارة بين السبب والمسبب صحيحة من جانب واحد وبين
الحكم والعلة صحيحة من الجانبين او يرد عليه ما قال ثمة ان الاستعارة
فيهما صحيحة من الجانبين وهو الذي لا اقدر من حيث السببية دفعا ان ما دمها تعال

الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من
الطرفين لان الشرط صحة الاستعارة ان يكون المستعار له لائقا للمستعار عنه وليس
المراد من الازم بمنع ممتنع الانفكاك بل المراد منه اللازم والملزوم بمنع المفتقر والمفتقر
اليه والا لايصح الاستعارة الا بين الكل والجزء مع ان الاستعارة جائزة من غير عكس
لصحة الا استعارة هذا لان بناء الاستعارة على الافتقار فان كان الافتقار من الجا
بنين فالاستعا رة تصح من الجانبين وان كان الافتقار من جانب واحد فالاستعارة
تصح من جانب فا حد فالافتقار بين الحكم والعلة من الطرفين كان العلة لما تشرع

العلة

الا الحكم فا فيكون العلة متقدما على الحكم من جهة المشروعية **والحكم** لم يثبت الا بها
فيكون الحكم مستفتقا الى العلة من جهة الوجود فلا يرد التقض بالدور عكما **اذا استوى الا**
تصال بين العلة والحكم **فعمت الاستعارة من الجانبين** **فان قيل** ان قوله وهو ان
قوله على قوله والثاني اه غير مستقيم لانه يفهم من هذه العبارة ان السبب والمسبب منقسم الى الحكم والعلة
والسبب والمسبب وهذا التقسيم الكل وهو الى اللغة وغيره **اجيب** عنه بان انه لتقسيم الكل الى اللغة وغيره
لان معنى السبب والمسبب بمعنى العام وهو مطلق المفضي والمفضى اليه والحكم السبب والمسبب بمعنى الخا
ص وهو المفضي اليه بواسطة فرض فحاصل العبارة المقوى ان كل شيء ثمين اذا كان بينهما اشتراك
الجانبين وما لا فلا **فان قيل** ان الاستعارة بين الكل والجزء صحيحة من الجانبين مع ان الكل محتاج الى
الجزء لا يحتاج بوجه من الوجوه والغرض الاستعارة بين السبب والمسبب اذا كان المسبب مختصا بالصحيحة
مع انتفاء الافتقار من جانب السبب الى المسبب بدلالاقتضاء تحقق زيادة الافتقار من جانب
المسبب اليه اذ لا يوجد بدونه اصلا بخلاف غيره لتحقق له في الجملة وبدونه والغرض الاستعارة بين
المتفاوتين صحيحة مع انتفاء الافتقار احدهما الى الاخر **فاجاب** مولانا افضل صاحب الكل اصل
يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ الموضع باذاء الكل باعتبار ان فهم الجزء من ذلك اللفظ
يتوقف على وضعه للكل اذ لولاه لانتفى فيصير الجزء منتفيا بحيث الجزئية ووضعه للكل يتوقف على
اعتبار الكل فهم الجزء يتوقف على الكل وما يتوقف على الشيء لا يوجد بدونه الا ترى ان فهم الجزء من الجملة وهو متحقق
ههنا واما المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار كانه غرض منه لانه ما لم يحصل الابد لك مع كونه مطلو
با صار كان السبب موضوع له وهو غرض منه والشيء مفتقر الى غرضه فيكون هو مفتقرا الى ذلك
المسبب تقدير الافتقار العلة اي المعلول فحصل الافتقار من الجانبين واما الاستعارة بين المتفا
وتين لا يصح الا حصول غرض الاستهزاء فاعتبر التقض وبنى كما الا تصور والمناسبة بينهما الحصول بعد

الغرض قال صاحب التلويح في جوابه ان الكل اصل يتبعه عليه الجزء والحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل يتوقف على فهم الجزء وبهذا معنى قولهم التفهم تابع للمطابقة والتبعية بهذا الاعتبار في فهم الجزء سابق على فهم الكل انتهى قال مولانا حاصل الكلام على ما فهم من ظاهر كلامه ان الكل اصل بمعنى المقصود بالافادة بالحصول من ذلك الكل والجزء تبع بمعنى المقصود بالغرض من جهة ان فهم الكل يتوقف لانه مقصود بالافادة بالحصول منه لان الكل اصل بمعنى المفتقر اليه والجزء تبع بمعنى المفتقر اذ ههنا قال ان فهم الكل يتوقف على فهم الجزء **ويرد** عليه ان العموم اعتبر والاتقدم والتبعية بمعنى المفتقر والمفتقر اليه وعليه ابتنى الفرق بين الاتصال في العلة والحكم وبين الاتصال في السبب والمسبب للاصالة والتبعية بمعنى المقصود بالافادة والمقصود بالغرض والالم يصح الاستعارة العلة للحكم لانها وان كانت مقصودا بالغرض من المقصود بالافادة الحكم فلم تتحقق فيها الاصالة بهذا المعنى فلما كان المعتبر الاصالة والتبعية بالمعنى الاول دخل دون الثاني فلم يتم جواب بان الكل اصل بمعنى المقصود بالافادة والجزء تبع بمعنى المقصود بالغرض فافهم **وفي الجواب** ما قيل مولانا ان الكل اصل والجزء تبع من جهة ان فهم الجزء مأخوذ في ذلك اللفظ يتوقف على وضعه للكل ووضعه للكل يتوقف على اعتبار الكل اي على التصور الحكم الكلام فيتحقق الافتقار في الجملة ولا يتم الدور لان تحقق الكل يتوقف على فهم الجزء منه لا في جانب الجزء فهم يتوقف على اعتبار الكل الذي يتوقف عليه وضع الواضع لا على فهم الكل من ذلك اللفظ فلا دور ويمكن ان يكون مراد صاحب التلويح بهذا ايضا بعد تحقق الطرفية **قال قيل** الحكم قلتم ان الاستعارة بين الكل والجزء صحيحة سواء كان الجانبين فيها اذا ذكر اليد او الرجل فيصح ارادة الكل البدن من اليد والرجل مع انه لا يصح **اجيب** عنه المراد من الجزء الذي يستلزم الكل كالرأس والرقبة **ويرد** على هذا انه فيفهم من هذا الجواب ان جزء الكل على تسمين احدهما

احدهما ان لا يتلزم الجزء للكل وثانيهما لا يتلزم مع ان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء فيتحقق جميع الاجزاء **اجيب** عنه بان هذا الجواب مبني على العرف لانه اذا قطع راس انسان او رقبته فلا يقال له في العرف انه انسان وقطع يد انسان او الرجل فيقال له في العرف فلانه انسان فعلى هذا صار الجزء الكل على قسمين واورد عليه اعتراض الاول ان هذا منقوض بقوله تعالى تبت يدا ابي لهب الآية لان الله تعالى ذكر يد ابي لهب واراد منه كل البدن ابي لهب وايضا منقوض اذا ذكر لسان واراد منه كل البدن المترجم كما في قوله جاءني لسان اي المترجم وايضا منقوض اذا ذكر عينا واراد منه كل البدن الجاسوس كما في قوله رايت عينا في القوم سوسن لان التركيب صحيحة مع انه ذكر الجزء واراد منه الكل **اجيب** عنه بان اليد مستلزم للكل الذي هو محتشمة بحيثية انه مترجم لان الكل لا يكون مرئيا الا باليد فكان اليد مستلزم للكل والعين مستلزم للكل محتشمة بحيثية انه مترجم لان الكل لا يكون مترجما الا باللسان والعين مستلزم للكل الذي هو محتشمة بحيثية انه مترجم لان الكل لا يكون مترجما الا باللسان والعين مستلزم للكل الذي هو محتشمة بحيثية انه جاسوس لان الجاسوسية لا تتيقور الا بالعين فالتقابل فانه دقيق **ويرد** عليه اي على قوله ان مبنى الاستعارة على الافتقار ان استعارة الاسد للعالم جائز مع ان على غير محتاج اليه لا الاسد اجيب عنه لانا لم نسلم عدم احتياج العالم الى الاسد لان شجاعة الاسد مشهورة ان يرقى ارادة والاعمار لكنها بخلاف شجاعة على فيكون على محتاج اليه الاسد شجاعة كذا ذكر في التلويح **واعلم** اي ايها الاجل عموم الاستعارة من الجانبين **قلنا فيمن** اي زوج من قال عبده حر فاشترى نصف العبد فباعه اي ذلك النصف ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف الاخر لوجود الشرط لانه تعلق العتق بشراء الكل عبدا وقد وجد في العرف انه مشتر الكل اذا اشترى الكل سواء كان على سبيل الافتراق او على سبيل الاجتماع **فاعرف قال** ان ملك عبد لا يعتق عالم

يجتمع الكل في ملكه لان شرط مالكية الكل لا يتحقق عرفا بدون صفة الاجتماع الا ترى انه لو حلف بالملك ما دخل دارهم اليمين بالاجتماع الكل في ملكه فان عني باحدهما الاخر اي الملك والشراء فعمل بنيته في الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك والملك من الشراء لكن فيهما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء جواز المال مقدر تقديره فيعمل ما ذكر الحكم ثم ينتقل الى الموضعين يصح ارادة الملك من الشراء مع ان ارادة الملك من الشراء لا تصح فاجاب الشيخ بقوله لكن فيهما فيه التخفيف عليه لا يصدق في القضاء لتهمة لان في ارادة الشراء تغليظ عليه لانه يعتق عليه النصف الاخر اي على كل التقدير وفي ارادة الملك تخفيف عليه فيكون في ارادة الملك من الشراء تهمة الاثر لا يصدق ديانة حتى لو رفع هذا الحكم الى المفتي يفتي على وفق ما نوى ولو رفع الى القاضي لم يحكم بهو جب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان التهمة لا عدم جواز الاستعارة بينهما **فان قيل** فيعمل هذا الصح ارادة الشراء من الملك لان في ارادة الملك تغليظ عليه لانه للملك اسباب كثيرة فيتحقق عليه اذا حصل له الملك باي سبب وفي ارادة الشراء تخفيف عليه لانه سبب واحد للملك فيكون في ارادة الشراء تهمة الايضا مع انها صحيحة في القضاء **اجيب** عنه بان الغالب في حصول الملك الشراء فجعل سائر الاسباب بمنزلة العدم فلا يكون تهمة **فان قيل** بينوا لنا مثال صحة الاستعارة بين العلة والحكم منا الجانبين **اجيب** عنه بان ذكر قيد والمراد بقية لاظهار التفاوت بين مسئلة الشراء والملك او لتمهيد اظهار المثال **واعلم** ايضا ان يقول ان العرفية لا تخلوا اما ان يكون موجودة او لا فان كان الاول فلا يكون تهمة في ارادة احدهما من الاخر لان العرفية دالة

على ارادة الاخر وان لم يكن الثاني فلا يجوز ارادة احدهما من الاخر لان ارادة الحقيقة بلا قرينة دالة على ارادة **اجيب** عنه بان القرينة ههنا موجود وهي النية لكن القرينة امر خفي لا يعلم المراد بها بما فيكون تهمة **والثاني** اتصال الفرع بما هو محض ليس بعلة وضعت له جواز المال مقدر لتقديره والمثال لا يطابق الممثل لان الممثل هو سبب محض والتمثيل بما هو سبب بمعنى العلة فجاز بالحكم المراد منه سبب محض الذي ليس بعلة وضعت له لو لا كان سبب حقيقي او سبب بمعنى العلة ثم اعلم ان سبب المحض على ثلثة اقسام احدها سبب حقيقي وهو ما كان مفضيا اي الحكم بلا واسطة ليست حاصلا منه كرمي الانسان الى السارق باخذ مال الغير فان دلالته مفضي الى الاتلاف بفعل السارق وهو ليس بحاصل منه لان السارق ليس مجبورا البرقبة وثانيها سبب بمعنى العلة وهو ما كان مفضيا الى الحكم بواسطة حاصلة منه كحفر البئر فانه مفضي الى اتلاف المار بواسطة سقوط الدابة وهو حاصلة منه لان الدابة مجبورة بالسوق وثالثها سبب مجازي وهو ما ليس مفضيا الى الحكم في الحال بل في المآل كاليمين فانه مفضيا الى الحكم وهو اداء الكفارة لكن لا في الحال بل بعد الحنث والمراد منه ههنا السبب بمعنى العلة واذا ذكر مقابلا للسبب بمعنى العلة فالمراد منه السبب المحقق وههنا ذكر مقابلا للعلة الحقيقة كما تصاف زوال الملك المتعقبة **بالفاظ العتق تبعا لزوال الملك** لان الفاظ العتق مفضيا الى زوال الملك المتعقبة بواسطة زوال الملك الرقبة وهو حاصل من الفاظ العتق وانه اي اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب الا **ستعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه** لان السبب مفتقر الى السبب من حيث الوجود والسبب لا يفتقر الى المسبب ولو كان مفتقرا ايضا بما هو موضوع له لفظ التحرير موضوعة لزوال ملك الرقبة ثم قوله والسبب للحكم هذا اعطف كثير قال لدفع الوهم ان المراد من الا

صدر العلة من الفرع المعلول ح والاستعارة بنهما جائزة من الطرفين لان اتصال الفرع
بالاصل في حق الاصل في حكم العدم لاستغنائه اي الاصل عن الفرع
جواب السؤال مقدر تقديره ان الاتصال نسبة اذ تحقيق بين الشيئين ليكون كلواحد منهما متصفا بكونه
متصلا بالاخر فكما كان المسبب متصلا مجاورا بالسبب كذلك السبب متصلا مجاورا بالمسبب فينبغي ان
يصح ارادة السبب من المسبب كعكسه فاشار الى الجواب بقوله اذ ذاك الاتصال المستغنى عنه العدم
كما لايخفى على ذوي الافهام والايقاظ ان السلطان متصل بالوزير لاستغنائه عنه
ولهذا لو قدر الرجل للحرة انه حرة واراد منه الطلاق صح لان هذا استعارة السبب للمسبب ولو قدر لامة
انت طالق واراد منه العتق لاتقع لان هذا استعارة المسبب للسبب **فان قيل** يصح استعارة العكس
لانه وان كان ليس بنهما التصال الزائد لكن الاتصال المطلق موجود بنهما لانهما مشتركان في الاذا
لته لان الفاظ الطلاق موضوعة لازالة ملك المتعة والفاظ العتق موضوعة لازالة ملك
الرقبة قلنا ان الاشتراك في مطلق المعنى ليس بشرط بل في معنى الذي هو مقصود من
مشروعيتها والمقصود من الطلاق زوال ملك المتعة ومن العتاق اثبات
القوة شرعية لان الفاظ العتق منقولة من مطلق القوة الى اثبات القوة الشرعية فبنهما تناف
والصحيح ان يقال ان ما ذكر صالح للتوضيح لانه قد تكون الفاظ العتق موضوعة للغرض زوال
ملك الرقبة فلا يكون بنهما تنافيا وهو مستلزم لزوال ملك المتعة **اجيب** عنه ان اللام في قوله لزو
ال ملك الرقبة لبيان الغرض للبيان الموضوعة له فتقدير العبارة ان الفاظ العتق موضوعة
لغرض زوال ملك الرقبة فلا يكون بهذا المعنى فيما قرر انها موضوعة لاثبات القوة لازالة
الملك لانه منافاة بين الغرض والموضوع له **فان قيل** ان التصال السببية يعتبر بين الموضوع له ومعنى

المجاز

عن لازالة الملك الرقبة **اجيب** عنه لانهم انتهوا من الفاظ الاعتاق اثبات القوة الشرعية فعلم انها موضوعة
لاثبات القوة **فان قيل** انهم لغة وشرعا وعرفا ايضا انهم عوام من الناس حين الفاظ الاعتاق زوال الملك
الرقبة فاما اثبات القوة لانهم الافراد الفقهاء، وبهذا لايكون دليلا على انه موضوع للاثبات القوة لغة بل غايته
قليل فيكون بمنزلة العموم **اجيب** عنه بان اثبات القوة انهم منه افراد عوام الناس الغير الاثر اذا قال الر
جل لغير المعتق بهذا حر فاراد منه هذا القول التخليص على وجه الكمال وهو اثبات القوة الشرعية **فان قيل**
لابد في الوضع من النقل استقراء او سمعا لانه عمدة في اثبات وضع الالفاظ وهو اما النقل والسمع ليس موجود
بنها ولو تنزلنا فجوابه ان الدليل على النقل اثبات القوة لمناسبتها لمعنى الحقير وهو مطلق القوة فهذا لايمنع
دليلا على النقل بجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير المعنى الحقير **اجيب** عنه بان النقل من الفاظ
بنها موجود لان المنقول من اصول فخر الاسلام والهداية والنهاية والعناية ان الفاظ الاعتاق موضوعة
لاثبات قوة الشرعية **ويرد** عليه ايرادا على ما سبق ان الفاظ العتاق موضوعة لاثبات القوة بهذا المعنى
عما ذكر ابن حنيفة في الفروع ان الاعتاق عبارة عن زوال ملك الرقبة **اجيب** عنه ان معنى قوله ان
تصرف الصادر من المالك بهوا زالة ملك الرقبة لان اعتاق في الشرع موضوع لازالة الملك بل
بهو في الشرع موضوع لاثبات القوة المنافاة بينهما فيصح الاستعارة **فان قيل** ينبغي ان يصح استعارة الفا
ظ الطلاق للعتق لانه ثبت ملك الرقبة لان الاتصال المطلق موجود بنهما اذ بنهما مشتركان في ازالة
اجيب عنه ان استعارة ازالة القيد لازالة الملك لايجوز لانه يجب في الاستعارة ان يكون مستعار
عنه اقوى في وجه الشبه من المستعار له كالاسد في الشجاعة والكوكب في الاضاءة ولايكون مستعارا
رعنه في الشجاع الاسد وكالاشرطين منتف بنهما لان زوال ملك الرقبة ليس من لوازم استعا
والبضعية ازالة الملك المتعة اخص من ازالة ملك الرقبة **ولقائل** ان يقول لم لايجوز استعارة
لان ان ازالة الملك المتعة ليست بقوة من ازالة ملك الرقبة لان المالك في ازالة ملك المتعة زوال
بالكلية وفي زوال ملك الرقبة لايزال بالكلية لبقاء الاثر وهو حق الوارث **اجيب** عنه بان بقاء الا
شر في ازالة ملك المتعة اكثر بجواز الرجعة في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاح لغيره **فان قيل** ان هذا
لاثار تنقصر بالعقد والعدة فصارت بمنزلة العدم بخلاف حق الولاء لانه لاتنقضي بانقضاء العدة ويمكن
ان يجاب عن اخر ازا بالمنع بان قوة زوال انما تعتبر بجهة القرال ولاجهة لبقاء الاثر فعلم ان زوال
ملك الرقبة اقوى من زوال ملك المتعة لان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه مستتبع لملك المتعة فا
لزوال الزم بناء عليه اقوى من زوال الزم بناء، ملك المتعة **فعليه** فظر بهوان ملك الرقبة
ليستتبع ملك المتعة التي كانت في ضمن ملك الرقبة والمستعار عنه بهذا ازالة ملك المتعة التي يخصص با
الطلاق لا الزم بحصل في ضمن ملك الرقبة فلا يليق ان ازالة ملك الرقبة ليس باضعف من ازالة ملك الر
قبة وما بهو اضعف لا يليق ان ازالة ملك الرقبة **اجيب** عنه ان الكلام انما هو في الجنس لا في خصوصية
الافراد وجنس زوال ملك الرقبة اقوى من جنس زوال ملك المتعة لان جنس ملك الرقبة اقوى من جنس
ملك المتعة **ويرد** عليه ايضا قوله ليكون المستعار له لازما وهو منتف بنهما لان المعتبر في باب الاستعارة
للزوم والمراد منه ان ينقل السيد زهن في الجملة وفي بعض الاحيان ينتقل الزهن من الطلاق الى ازد
ال الملك الرقبة فثبت الملازمة بنهما **اجيب** عنه بان المراد بالملزوم المستتبع وبالاذم التابع
والاشك ان ازالة الملك قد ينتقل الذهن من ازالة ملك المتعة اياه ازالة ملك الرقبة وقوله في بعض المواضع
اجيب عليه المراد من الزوم الاستعارة بحسب الوجود ولو سلم ان المراد بالملزوم ما هو منتهى فلا يلزم ان لا
ستعارة لغواة الزط آخر وهو قوة مستعار عنه **ولقائل** ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ع
ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكنه لم لايجوز اطلاق الطلاق
على ازالة ملك الرقبة بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق

الملك لكنه فرد ان احد عاز الة ملك المتعة وثانيهما ازالة ملك الرقبة فالاول لا يتصور بها فتعين
الثاني فيقال بهذا افادة بكر القاصر منه التلويح وجه وهو نظير جملة الناقصة اذا عطفت
على الكاملة جواب السوال تقديره ان اشتراك شيئين في حكم لا يستحق النسبة بين الشيئين هي في حكم العموم بالنسبة
الى جانب ومعتبرا بالنسبة الى جانب آخر فقد يوجد النظير في توقف اول الكلام على آخره في حكم اول الكلام
لانه لم يكن موقوفا على آخره لكان بمنزلة الشيء ما مضى وانقضى فلا يكون جملة الى فقرة مفيدة لحكم من الاحكام ضرورة ان المبتدا وخبره والجزء وما يفيد الحكم على آخره لصحته وافتقاره الى صدر آخر
واتفاقه هذا علة لقوله هو نظير الجملة الناقصة لان توقف نسبة بين اول الكلام وآخره فبالنسبة
اول الكلام في حكم العدم وبالنسبة آخره معتبرا فالفائدة تظهر اذا قال الرجل لامرأته انت طالق وطالق
لغير المدخول بها فاخر اول الكلام لانه مستغن في نفسه غير رافع النكاح فلا يتعرق محل لآخره لغوا واذا قال
لمدخول بها فتوقف حكم الاول الكلام بالتكلم على آخره اما الاول فتمام في نفسه اذ اول
الكلام عند الزعم الآخر وحكم المجاز وجوده اريد بشيوعه ما يعم اريد به اي بالمجاز
خاصا كان او عاما والمراد منه عموم المجاز عموم باعتبار اريد منه المعنى الثاني لان افراده و
اريد بملاقته واحدة لاعموم المجاز باعتبار اريد منه المعاني المتعددة باعتبار علاقة متعددة اي
السبب والمسبب واللازم والملزوم وحال ومحل والشرط والمشروط وغير ذلك لانه يلزم منه عموم المجاز
هو على ثلاثة عموم المشترك وهو باطل فان قيل ان المجاز كيف يكون خاصا وعاما مع ان المعتبر
فيهما الوضع وهو منتف في المجاز اجيب عنه بان المعتبر فيهما الوضع مطلقا سواء كان خصوصا او نوعا
او الوضع النوعي متحقق في المجاز كما ذكرنا ما هو اركان ذلك النبوة وحكم الحقيقة والمو
شر في العموم ليس كونه حقيقة والا لم يحصل الفرق بين الخاص والعام لانه كونه حقيقة موجود

فيهما

قول

فيهما بل المؤثر في عموم الحقيقة دلائل فرادية على العموم كاداة الجمع ونحو صيغة العام والوضع
في جميع النوع والوضع للمجموع والمجاز بلام التعريف كذلك المؤثر في عموم المجاز دلالته ولا يكون زائدة
على العموم ولهذا اثر جريان العموم في المجاز بجعل لفظة الصاع في حديث ابن عمر
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يتعلق اي
الصاع ويجاوره وفيه اشارة الى وجه العلاقة والمراد بالحلول ههنا وجود المجاورة لا الحلول بمعنى الا
حتضاص الناعت بالمنعوت والى منعوتا اعلم ان المراد بلفظ الصاع ليس معناه الحقيقي بالاجماع لان
الحنث بالاجتناب جائز ولا يكره احد فعلم انه مراد به مجازا بطريق استعمال المحل في الحال والظرف في المظروف
بدلالة الاستغراق فيتناول جميع ما يحمله من المطعومات غيره وابى الشافعي ذلك اي عموم
المجاز او عموم لفظ الصاع وقال لا عموم للمجاز لانه خبر وي لان الاصل في حصول المعنى
بلفظ الحقيقة والضرورة تنتهي انما لا يكون الا للضرورة فيكون المجاز ضروريا بقدر ما كان ضروريا بقدر
ما كان المقتضي ضروريا وليس تعميم غيره عندكم لان الضرورة تندفع بارادة البعض فلا حاجة الى العموم
الزائد وراء قدر الضرورة وقد يقول الشافعي ان يقول الا نسلم قيامك على عدم جواز عموم المجاز لانا لم نجد القول
منه بعدم جواز عموم المجاز في كتب الشافعية اجيب عنه ان عدم وجدان القول لعدم عموم المجاز لا يدل
على انه قائل بعموم المجاز لانه جاز ان يكون عدم الوجدان باعتبار قلة التتبع والاستقراء او باعتبار
عدم التصويب المجتهد بعضهم بعضا كما ان الشافع رحمه الله اذا خالفه ابو حنيفة رحمه الله في مسائل
جميع المسائل فعلم ان عدم الوجدان باعتبار عدم التصويب والله اعلم بالصواب ويرد عليه اي على ما ذكر
ان الشافعي ليس ممن يتابع على عموم المجاز بهذا اشتهر فهو منقوض على قوله جاز ان يكون مراد الرماة الاذية مع انه
لا نزاع في صحة هذا التعليل وانما تخصيص الصاع بالمطعومات غير مبني على ان علة الربا عندهم الطعم
ولو سلم فانما يتم على عدم عموم المجاز فان الشافعية لم يثبتوا قائلا بعدم عموم المجاز الذي يتناول الضرورة وغير

العموم الا انه يصار اليه توسعة للكلام جواب السوال المقدر تقديره لما كان الحقيقة اصرح في
حصول المعنى المقصود بها في المجاز وهذا اي ضرورية المجاز باطل لان المجاز موجود
في كلام الله تعالى والله تعالى منزه عن العجز والضرورة فلو كان المجاز ضروريا لكان
المعنى الذي اراده الفهم وهو ان لا يجد ثانية المعنى بلفظ الحقيقة لم يكن موجودا في كلام الله تعالى وتوضيحه
ان يقول ان الكون المجاز ضروريا لا ينافي وجوده في كتاب الله تعالى كما ان المقتضي ضروريا عندكم مع انه وقع في كلام الله تعالى فلو كان الضرورة منافية عن وقوعها في كلام الله تعالى وقع المقتضي في كلام الله
اجيب عنه بان هذا القياس غير مستقيم لان الضرورة المقتضي راجعة الى المستدل لان المقتضي من اقسام الا
ستدلال والمستدل لا يقدر على الاستدلال الا بتقدير ما يكون ضرورة المقتضي صفة المستدل واما ضرورة
المجاز فراجعة الى المتكلم لان المجاز من احكام الكلام والمتكلم لا يقدر على استعمال اللفظ بحذو الحقيقة
فيحتاج الى المجاز فيكون ضرورة صفة المتكلم ويرد عليه اي على ما قالوا لو كان المجاز ضروريا فلم يقع
في كلام الله تعالى لان كون الكلام ضروريا منافيا عن وقوعه في الكلام الا ترى ان الكلام اللفظي اذا نا
حاوث لانه مركب من الحرف والصوت وهو وقوع الضرورة في الحوادث لا يكون عند الله تعالى وتجيب
ان كلام اللفظ وان كان حادثا لكن مخلوق بخلق الله تعالى بغير اختيار العباد فيه فيكون الضرورة فيه متعلقة
اليه بالله تعالى لا يقدر على مخالفته بخلاف الحقيقة واما وقوع الضرورة في الحوادث التي كانت فوقته بخلق
الله تعالى لكن للعباد اختيار فيه فلا يكون مسندا الى الله تعالى وقد يقول ان الاولى ان يقول
لان المجاز موجود في كلام الله تعالى آيه يدل على ان لا يكون مراده ان الضرورة في المجاز
بالنسبة الى المتكلم واما اذا كان مراده ان الضرورة في المجاز بالنسبة الى المتكلم لا يقدر
بالفهام المعنى منه اللفظ بخلاف الحقيقة فلا يدل على بطلان ما ذكرنا فيمضي على ان الضرورة
في المجاز بالنسبة المتكلم ولان كان لا يضر الخصم ان الضرورة في المجاز بالنسبة الى السامع فتخلف بطلان

عدم قدرة وهو التصور في جانب القائل فلما كان صفة ناقصة فكيف لا يكون منافيا للالوهية وتحقق
فيه مع انه منزه عن جميع النقائص قلنا هذا ليس بمجد لان العجز عبارة عن عدم القدرة على الشيء وحينئذ
يكون من شانه تعلق القدرة به والمتنعات ليس من شانها تعلق القدرة اذ اعرف هذا فاعلم ان المراد
الشارح بقوله ان هذه الضرورة آه هو ان الضرورة وهي اضطرار المتكلم الى المجاز بسبب عدم
القدرة على تادية المعنى بلفظ الحقيقة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية وهي عدم القدرة لقصور
في المتكلم لان عدم القدرة ههنا لتصور في جانب القائل اذ ذاك المعنى يعز قابليته لتعلق
القدرة الخ يعني هو القادرية بلفظ الحقيقة لانه لم يوجد له حقيقة بهذا المعنى بلفظ الحقيقة
عند عدم وجود ممتنع وعدم القدرة في الممتنعات ليس الا لقصور في جانب القادر كما ذكرنا
آنفا وهو ليس بمنافٍ للالوهية فلا يستقيم لام المتن المراد منزه عن ذلك الضرورة والعجز بهذا
توضيح الشارح ثم واما التوضيح لتوجيه الشارح الكلام المتن بحيث يكون مستقيما وزيد كلام
المفهم يعني ان المفهم محمد كلام الخصم على انه اراد بكون المجاز ضروريا ان المتكلم يتادى المعنى
بلفظ المجاز في وقت لا يقدر على تاديته بلفظ الحقيقة ان وجد لذلك المعنى الحقيقة وعدم
القدرة عند عدم وجود الحقيقة ليس لقصور في جانب القائل بل في جانب الفاعل وعدم القدرة
بهذا الوجه منافٍ للالوهية فلو كان المجاز ضروريا بهذا المعنى لما وقع في كلام الله تعالى وبهذا التقرير
مرام كلام الشارح ثم ثم اقول ولا يخفى ان النظر ليس وجه الصحة لان قدرته المعنى بلفظ
الحقيقة عند عدم تحقق الحقيقة ليس بممتنع بل هو امر ممكن بان يخلق الله تعالى اولا اللفظ
ثم يجعل موضوعا لذلك المعنى فيتادى بهذا الكلام اللفظ واذا كان ممكنا في نفسه عدم

اذ لو كان

اذ لو كان ممكنا فهو كما يكون ممكنا بعد وجود كذلك هو ممكن قبل عدم الامر اي زيد كما كان
ممكنا قبل وجوده كذلك قبله والبعض ارباب المعقول قالوا الامكان من صفة الشيء في نفسه
فاذ كان الشيء ممكنا فهو ممكن دائما فلما كان امر ممكنا وهو المكنة ليس قصور في جانب القائل الوا
حب القادر يتصرف فيها كيف شاء ومتى شاء من غير كلفة ومشقة وتوقف على سبق اللفظ كما هو يكون
على ما هو مذهب المتكلمين بخلاف مذهب الحكماء فانهم قائلون بتوقف صدور الشيء عنه
على الاستعداد التام من جانب القابل فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى المزبور لزم ان يكون قصور في
كلام الله تعالى يلزم العجز المنافي للالوهية وهو عدم القدرة لقصور في جانب الفاعل اذ الممكن
ليس في جانب مقصور عندنا بل هو من هم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد والحرز بقولهم مرادين عن عموم المجاز فانه اراد منه معنى واحدا وهما
داخلان في المراد وعن اجتماعهما حيث قال الاظهر كما اذا استاذن الكفار في حق الا
بناء فاراد منه الابناء والاباء بالذات والاباء بالتغير بحيث التاول الاظهر فيفيد
شبهة الامان والشبهة في موضع الاحتياط ملحقة بالحقيقة وعن اجتماعهما حيث الاحتمال
كلفظ الاسد يحتمل رجل شجاع والهيكل المخصوص النزاع في جواز عموم المجاز والنزاع في عدم جواز
استعمال اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بهذا الاستعمال حقيقة ومجازا والنزاع
في استعمال اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بهذا الاستعمال مجازا فعندنا جائز
وعند الشافعي لا يجوز لانا نعلم بالضرورة ان ارادة المعنى الحقيقي فارادة المجاز جائز من
لفظ واحد كالتقابل والعدم فانا لا نشك ما لم نكن مائما بالبلوغ مطيا ولا عند انا ذا ذكر في الفصول وعن تمسك به
جوابه احدهما ان الحقيقة مستغرقة في محلها والمجاز متى زعن محله واذا كان كذلك لم يكن الواحد معتبرا
ومتى ورد عن محله فلان قيد ان هذا غير لائق لان الحقيقة والمجاز من عوارض الالفاظ وهي من

هذه الحروف ذا صولة وبراز اذ وجد متلاشيا من حيز الحي التصافهما بالاستقرار والتجاوز لانهما عرضان
لا يبقى الذي البقاء وليس لبقاء اللفظ اجيب عنه لا عراض في الاحكام الشرع بنسبة الجواز
هو والجواز هو جاز التصافهما بالاستقرار والتجاوز والتاثير انما يلزم من محموله اجتماع المتنافيين وهو
ان اللفظ الواحد اذا توجه الى المعنى فهذا مراد والآخر غير مراد فاذا اراد هما لزم الجمع بين معنى
المراد وغير المراد بهذا جمع بين المتنافيين وذا باطل فان قيل لانسلم ان احدهما مراد والآخر
غير مراد بل هما مرادان لان اللفظ اذا توجه الى المعنى الحقيقي يكون هو مرادا وعند توجهه الى
المعنى المجازي يكون هو مرادا فيكون مرادين من حيث هو كذلك ان احدهما مراد والآخر غير مراد اجيب عنه
ان اجتماع المتنافيين ثابت للارادة المعنى المجاز مشروط بوجود القرينة الصارفة وارادة
المعنى الحقيقي مشروطة بوجود الطابعة عن مقصود الواضع وعند وجود القرينة الصارفة المعنى
الحقيقي غير مراد فاذا اراد هما يكون جمع بين المتنافيين والثالث ان الحقيقة راجحة والمجاز
مرجوح والمرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم والشرح المذكور لا يدخل تحت تعلق الارادة فا
ن قيل هذا اصل لكن عند عدم القرينة واما عند وجود القرينة الصارفة فلا نسلم ان الحقيقة
راجحة بل جاز ان يكون متساويين اجيب عنه انا لا نسلم انهما لو اراد لا نه لا يخلو اما ان يكون قرينة
موجودة او لا فان كان الاول موجودة فالمجاز راجح والا فالحقيقة راجحة والمجاز مرجوح
فلا يكون الاستواء ثابتا بل احدهما راجح والآخر مرجوح والرابع ان يسلم ان الاول الحقيقة ولا
نسلم المجاز منافاة لان الاول مع الحقيقة الاستغناء عن القرينة والاول مع المجاز الافتقار
الى القرينة والمنافاة بين الاول يوجب المنافاة بين اللزوم بين فيكون الجمع بين المتنا
فيين وذا غير جائز فان قيد لانسلم ان بين لوازمهما منافاة لان الاول مع الحقيقة
الاستغناء عن القرينة الدالة على المعنى الحقيقي والاول مع المجاز الافتقار الى القرينة الدا

لة على ان بين المجازي والاستغناء بين الاستغناء وبين الافتقار اي الشيء آخر اجيب عنه بان المنافاة
بين لوازمها ثابتة بينهما وهي ان الاول مع الحقيقة عدم القرينة الصارفة والاول مع المجاز وجود القر
ينة الصارفة وبين الوجود والعدم منافاة فان قيل لنا ان هذا الجواب بطريق الاستفسار عن دليل
آخر لاثباته وهو قولنا الاول لان هذا الجواب بمنع تحرير المراد ان الاول مع الحقيقة عدم القرينة لما لا يصح
ان يكون ثوب الواحد على اللابس فلكا وعمامة كذا يجب ان يكون لفظ الواحد حقيقة و
مجازا لان اللفظ بمنزلة الثوب والمعنى بمنزلة اللابس والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعمامة فلما
هو مستحيل كذلك هذا فان قيل القياس لا يخلو اما ان يراد من القياس المستنبط من كتاب الله او السنة
فان كان الاول فلا نسلم اذ في قياس المستنبط لابد من ورود النص وههنا ليس ورود النص وان كان الثاني
فمسلم لكن لا يجدي اجيب عنه بان المراد ههنا القياس المكن بهذا الدليل الذي
قائل عليها الخصم وعلى القياس المشهور قائل الخصم فصحيح ويدل الزام وقد قيل ان يقول لا يصح هذا القياس
الشبهي لان الاستحالة بينهما لا يخلو اما ان يكون بالنسبة الى شخص واحد او الى شخصين وان كان الثا
ني فلا نسلم الاستحالة اذ يجوز ان يكون الواحد مملوكا بالنسبة الى المالك ومستعارا بالنسبة الى الآخر
في زمان واحد وان كان الاول فلا يستقيم التشبيه لان الاستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز انما
بالنسبة الى المعنيين واستحالة الملك والعارية بالنسبة الى شخص واحد اجيب عنه ان المراد منه ان
يشمل اللفظ الواحد شمولا او احد جهتي الحقيقة والمجاز معا مستحيل كما ان يشمل الثوب الواحد شمولا
او احد جهتي الملك والعارية معا مستحيلا سواء كان بالنسبة الى اللابس واحدا او اثنين او مبهمين
واحدا او مبهمين وحينئذ نظر وبهذا لا يستحيل بالنسبة الى اللابس الواحد لان المرهون اذا استعار
الراهن من المرتهن فيكون هو بالنسبة اليه مملوكا وعارية قلنا لا نسلم ان الراهن مستعير من المرتهن
لان ذلك الراهن لم يزل بالرهن لكن تعلق به حق المرتهن فاذا ارتهن عاد ذلك الرهن كما كان فحينئذ

الراجح مستقلاً بطريق الملك بالطريق العارية ولهذا اي لاستحالة اجتماعهما قال في الجامع
الكبير لو ان عربياً اعتق عبداً اعجمياً وصح بثبت مالموليه الرجوب معتق على صفة المفعو
ل واحد فاستحق اربع الثلث كان النصف الباقي الى آخر الثلث مردوداً الى العربية
اي العربي لان قوله لموالية جمع واقل الجمع في الوضعية الاثنين فيكون الواحد مستحق النصف من الثلث
وقيد بقوله عربياً ليشمل ما ان وضع المسئلة فيما لو ترك موالي الاعلى لانه لو ترك موالي الاعلى والاسفل
وماة عند البيان فللثلث اما ان يتفقا لاحدهما او للكل فان كان الاول فيلزم ترجيح بلا مرجح وان كا
ن الثاني فيلزم عموم المشترك لان لفظ الموالي مشترك بين الاعلى والاسفل وهو باطل ولقائل ان
يقول ينبغي ان يثبت الموالاة الاعلى لانهم منعوت وكثرة المنع واجب فيكون صرفه اليهم اداء الواجب وصرفه
الى الاسفل يكون احساناً بعد الاحسان اجيب عنه بان الشكر ليس امر منضبط اذ لا يدرى تعلق حكم الشر
ع لان الشكر جزاء الانعام المنع وهو لا يعلم الا بالتعيين الشارع وههنا لم يتعين فاذا لم يعلم الحكم بان
الوجوب اليهم اي اياه موالي الاعلى واجب فلذلك قال فان قيل لما كان قوله عربياً تنبيه على ليس لموالي
الاعلى فلما اورد الحكم قوله للاولاء على عليه اجيب عنه بان هذا القول عند الجمهور لزيادة التاكيد واما عند
البعض لاحتراز عن ابن الكتاب بمن العرب فان فيهم تدبيرهم على الكبر بالخربة والستر فانهم جائز
بخلاف سائر العرب فانه لا يجوز الا الكلام او السيف ولا يكون لموالي موالاة الا العتق
لان الحقيقة اريد بهذا اللفظ فبطل المجاز فان قيل ينبغي ان يثبت الوجوب لموالي المطلق سواء كا
ن بالذاة او بالواسطة ومحل الكلام على المعنى هو اعم من الحقيقي والمجازي وهو ينسب اليه بالولاء
وبهذا المعنى عام من الموالي بالذاة وبالواسطة قلنا هذا محل الكلام على المعنى المجازي بقرينة الصا
رفة وهو لا يجوز فان قيل ان القرينة موجودة ههنا وهي العرف لانه اذا ذكر لفظ المولى يفهم
منه منسوب اليه بالولاء اجيب عنه بان الحقيقة ليست متعذرة ههنا والعرف يكون قرينة الصارفة

اذا كان

لانباء الانباء وموالي الموالي كما انتم للانباء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الانباء و
الموالي مجاز في انباء الانباء وموالي الموالي فاجاب بقوله وانما عمهم الخ لكن قبل المعارضة اي بهذا التنا
ول انظاهر قبل المعارضة بهذا نقول لو قطع هذا الاعتداد اعني الاعمام من الانباء وانباء الانباء وموالي وموالي موا
لي فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لتقدم الحقيقة لانها اسبق الى الفهم فبقي مجردة صورة
الاسم شبيهة في حق الدم والشبهة في موضع الاحتياط ملحقة بالحقيقة والاعمام موضع الاحتيا
ط لم يلحقا في حق الدم والاصل في الدماء الاتكون محقونة لقوله عم الاخبر بنيان الرب ملعوناً من هدم
بنيان الرب فحصار اي تناهي وجود الاسم فركونه شبهة كالاشارة اذا دعا اي المسلم بهذا
بهذه الاشارة الكافر الى نفسه شبت به الامان بصورة المسالمة وان لم يكن اي دعاء
المسلم له للكافر ذلك اذ الامان حقيقة وانما تركنا في الاستيمان على الاباء والامهات
اعتبار الصورة في الاجداد والجدات جواب السؤال يرد على جواب المتن وهو ان يقال قد اعتبر
تم صورة الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الانباء ولم تعتبروها في الاستيمان على الاباء وا
مهاتهم لم يثبت الامان للجدة والاجداد مع ان لهم شبهة صورة فقد اعتبرتم لان اعتبا
الصورة بطريق البقية انما يليق بالفروع دون الاصول ليتلا يصير الاصل تبعاً والتبع
اصلاً وفيه تغيير احد القاعدة وهو لا يجوز فان قيل ان يقول ان الاصالة في الخلقة لا ينافي
من شبوة الحكم بطريق البقية الا ترى ان الجد اصل في الخلقة من الاب مع انه يثبت الارث له
بتبعية الاب والفرع الاب اصل في الخلقة من الابن والمكاتب اذا اشترى اباه خلا الوه في
كتابته فصار الاب تبعاً له في كتابته والفرع الاب اصل في الحقيقة من الانباء مع اقتداء الاب جا
ئز بالاجماع اجيب عنه بان المراد ان التناول الظاهر دليل ضعيف وهو لا يعمل عند وجود
اذى المانع وهو ههنا موجود وهو بصلية في الخلقة لان الشيء اذا كان اصلاً من وجه فيتبقى ان

لا يكون

الحقيقة المهجورة ورد عليه اي على ما ذكر في الجواب ان محل الكلام على المعنى المجازي بقرينة الصا
رفة غير جائز بهذا فانه قوض بقوله تعالى قالوا نعبد الهك واله اباءك الآية لان لفظ الاباء في هذه الآية حمل على
المعنى اعم من المعنى الحقيقي وهو الوالد والمجازي وهو الجد والعم بقرينة الصارفة وهو نسب اليهما بالابوة
لان الله تعالى حكى بهذه الآية عن امة حضرت يعقوب عم فان امة قالوا نعبد الهك واله اباءك وهم
ارادوا من الاب الوالد وهو حضرة اسحاق عم وجده هو حضرة ابراهيم خليل الله وعم هو حضرة اسمعيل
عم فلو لم يكن الكلام محمولاً على المعنى الاعم لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اجيب عنه بقرينة ههنا
موجودة وهي تعذر المعنى الحقيقي لان احداً من الوالد الشخصي واحد متعذر ورد عليه ايضاً فانا لو ان
حمل الكلام على المعنى المجازي بقرينة الصارفة غير جائز بهذا نقوض على ما اذا اوصى الرجل
الى موالي بني فلان الذين صاروا في الان الموالي اح حملت على الذين هم عام من الموالي بالذاة وبا
لواسطة وهو ينسب اليه بالولاء فيجب بقرينة الصارفة اجيب عنه بان القرينة ههنا موجودة وهي ان الكتاب
الى المجازي المضاف اليه هو قوله بني فلان فان الابن عام من الابن بالذاة وبالواسطة
لان المجاز المضاف والمضاف اليه بمنزلة كلمة واحدة وان ارتكاب المجاز في الجزء لا يستلزم ارتكاب المجاز
في الجزء الآخر وفيه نظر وهو ان المضاف والمضاف اليه لفظان مغايران وان ارتكاب المجاز في
اللفظ لا يستلزم اي لا ارتكاب المجاز في اللفظ آخر والرد به هذا منقوض بقوله جاريني غلام فلان
الرجل الشجاع لان ارتكاب المجاز في الاسد لا يستلزم ايضاً ارتكاب المجاز في الغلام فهذا سمع منه الاتهاز
ولو اخطأه فعلك نصيحة فالرشد فيما اعصهد اللهان عنهما اذا استامنوا
اي على ان الكفار على ابنائهم وموالي هم سواء كان بالذاة او بالواسطة لان اسم الا
بناء والموالي ظاهر اتناول الفروع جواب السؤال مقدر تقديره انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز
فيما اذا استامنوا الكفار على ابنائهم وموالي هم بان قالوا امنونا وعلى ابنائنا ونوالينا لانكم اثبتم الامان

اي فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز واما ارادة الحقيقة عدم صحة النفي واما ارادة المجاز صحة النفي
فان قيل هذه العقدة منقوضة بما قالوه حكاية من حال لبوس بابذا البتر النفي عن البتريه مع
انه حقيقة اجيب عنه بان ارادة الحقيقة عدم صحة النفي هو نحو الحقيقة ونفي البتريه عنه نحو المجاز
ورد عليه اي على ما ذكر سابقا ان ارادة الحقيقة عدم صحة النفي واما ارادة المجاز صحة النفي بان
صحة النفي وامتناعه متوقف على معرفة كون اللفظ حقيقة او مجازا فلو توقف ذلك على صحة
النفي وامتناعه لدار واجيب ان المعرفة صحة النفي وعدم صحته بتخطيه الى اللسان في
النفي وعدمها فتح ت راجع الى تخطيه من النفي اللفظ عن معناه وليس هناك قرينة دالة على
ان النفي منه ليس بطريق المجاز فدل انه حقيقة فيه ويرد لما ذهبوا اليه دل انه مجاز كذا ذكر زين الفرح
البزدوي ويمنع اذا دخلها ما كبا او ماشيا او حافيا وفيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز
لان وضع القدم حقيقة في المجاز ومجاز في غيره وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد فيمن قال لله علي
ان اصوم رجبا ونوى به اليمين انه اي القول المذكور كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان لفظ الصوم حقيقة في النذر ولهذا الايتوقف على النية ومجاز في اليمين ولهذا يتو
قف على النية ويرد النية قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول بدلالة
العرف لانه اذكر في وضع القدم يفهم منه الدخول ثم قوله مجاز عن الدخول اي عبارة عن الدخول فلا يرد ما
قيل ان كلمة عن ههنا غير مستقيم لان كلمة عن ترد على المستعاد منه والدخول ليس كذلك والمستحب اجتما
عهما في الارادة لا بطريق عموم المجاز والجمع بينهما بطريق عموم المجاز لان الدخول عام من الراكب والماشي
والحافي فان قيل كيف يكون ارادة الدخول من قبيل عموم المجاز لان عموم المجاز حمل اللفظ على المعنى
المجازي الذي كان الحقيقة فرد منه وههنا ليس كذلك اذ وضع القدم بحيث يكون ماشيا او الجد فارغا
عنهما ليس فرد الدخول اجيب عنه بوجهين احدهما المراد من الحقيقة المستعملة ووضع القدم

مستعملة

مستعملة في الدخول حافيا وهو فرد من مطلق الدخول وثانيهما ان المعتبر في عموم المجاز افراده او الجملة
ان يكون له المعنى الحقيقي فرد منه واما بالكلية بان يكون جميع افراد المعنى الحقيقي افرادا له او في الجملة بان
يكون بعض الافراد افرادا له ووضع القدم حقيقة في دخوله احد هذا حافيا مع الدخول و
ثانيهما بغير الدخول وهو فرد من المعنى المجازي باعتبار فرد الاول وان لم يكن باعتبار فرد الثاني فيكون مرا
دا من قبيل عموم المجاز واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى بدلالة العرف لان الباء
تحت على حلف بهذا الحالف وهو البعض عن فلان وهو تتبع عن ملاقاة منه والملاقاة تكون في الد
ار بسكنة والمستحيل اجتماعهما في الارادة لا بطريق عموم المجاز وبينهما كان اقتباعها بطريق عموم المجاز
لان النسبة السكنى اليه عام من الملك والاجارة والعارية وقد قيل ان يقول لا نسلم ان اراد بهنا عموم
المجاز لانه اذا دخل الحالف الدار التي هي مملوك لفلان ومعطل عن السكنى فيحنث مع انها ليست داخلا
في نسبة السكنى والجواب هذا جمع بين الحقيقة والمجاز لان ارادة نسبة السكنى من اضافة الدار مجازا
وارادة الدار المملوك منها حقيقة اجيب عنه بانه لا نسلم انه يحنث كما هو مذهب البعض فلا يرد النقض على
المذهب واما على مذهب البعض فجوابه ان المراد بهذه الدار الدار المضاف اليه مطلقا او نقول ان نسبة
السكنى بها عامة من الملك والتقديري وفي الدار المعطل وان لم يكن نسبة السكنى حقيقة لكن بينها
نسبة السكنى تقديرا بان هذه الدار مقدرة والتقدير كالتحقيق وهو اي اعتبار عموم المجاز بها نظير اعتبار عموم
المجاز بان كان بها بحسب الظاهر اجتماعهما في الارادة وبحسب الحقيقة اجتماعهما بطريق العموم المجازي كذ
الك بها بحسب الظاهر اجتماعهما في الارادة بحسب الحقيقة اجتماعهما عموم المجاز مالو قال لعبده
حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او نهارا عتق ان اليوم ميت اذا قرن بفعل لا يمتد
حمل على مطلق الوقت ثم يدخل فيه الليل والنهار المتبر في الامتداد وعدمه هو المتعلق لا
لمضاف اليه بوجهين احدهما ان المتعلق عامل في اليوم والمضاف اليه يحوم معمول له فالعامل باعتبار

العدم راجح والمعمول مرجوح والمرجوح في مقابلة الراجح ساقط الاعتبار وثانيهما ان الفعل اذا اضيف الى ظر
ف الزمان يتقدر بزمان ذلك الزمان معيارا له وفي المعيار يجب المساواة بين المعيار والمعيار له فوجب المسا
واة بتقدير اعتباره لان غير الممتدة لا يصلح ان يكون معيارا للممتد وكذا بالعكس فاذا كان ممتدا يقتضي
ان يراد به النهار وان كان غير ممتد يقتضي ان يراد به مطلق الوقت واما المضاف اليه فانما اعتبر لتقييد
ذلك اليوم به وفي التقييد لا يجب المساواة بين المقيد والمقيد واعترض عليه الصاحب التلويح ان كثيرا
سيمتد الفعل مع انه يراد المطلق الوقت مثل اركبوا اليوم باكم العدو واحسن الظن بالله يوم باتيكم الموت
وبالعكس مثل انت طالق يوم القدوم او انت حر يوم اقتل كفلان الشمس اجيب عنه ان الحكم المذكور انما
هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والقرائن وتوجد ان القرائن ههنا متحققة اما في صورة الاول
فدلالة المعنى يرجع الى المتكلم وهو ان المقصود دفع الشر العدو وهو لا يختص ببياض النهار بل يراد مطلق
الوقت واما الثاني فدلالة تحمل الكلام ان محل الذات الاقدس الذي لا يختص حسن الظن به ببياض النها
ر واما في صورتين الاخرين فالمراد مطلق الوقت ثم تخصيص بالنهار ثبت بقرينة التقييد بامر مختص
ببياض النهار وهو الصوم والكتف الشمس كما اذا قال انت طالق ان قدم او وقت تكتف الشمس ورد عليه
اي على ما قاله الماتن ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد حمل على مطلق الوقت ان هذا منقوض بقوله
انت طالق يوم لا اطلاق فان اليوم ههنا قرن بفعل غير ممتد وهو الطلاق مع انه حمل على بياض
النهار كما هو مذهب البعض اجيب بانا لا نسلم ان يراد البعض منه بياض النهار الا ترى لو سكت عن الطلا
ق بعد الفراغ عن الكلام فتطلق فعلم ان يراد منه مطلق الوقت ولو سلم فنقول هذا التعليل
وهو من قبيل اليمين واليمين لا يمكن زمان تتصور فيه البر والحنث الا دوام النهار ساعة غير
منضبطة فبالضرورة حمل على بياض النهار لعلم ان العلماء جعلوا الامر باليد والتخيير من قبيل فعل الممتد
والطلاق العتاق من قبيل فعل غير الممتد فان قيل ان اريد بهذا الامر وحده ونحو ممتد هو ممنوع ليس

بممتد

كالطلاق والعتاق وان اريد بثبوته بعد الحدوث وهو كونها مخبرة ومفوضة ممتد فكما
ان الامر باليد ممتد كذلك في الطلاق والعتاق كونها مطلقة وكون العبد معتق قلنا المراد بالممتد
ما يكون له استمرار ودوام ويكون في بدل التقدير والتغيير والتفويض باعتبار الثبوة بعد الحدوث بهذه المعا
نبة بان يقال لمرء بيدك يوما من غد يخالف الطلاق والعتاق فانهما ليس كذلك فان قيل الضرب ليس له
امتدادا لانه اذا وجد فتلاشى مع انهم جعلوه من قبيل الممتد اجيب عنه بان له امتدادا باعتبار تجدد الامثال لا
ن الضرب في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كعين الممتد فان قيل التكلم ايضا لا امتد
اد مع انهم جعلوه من غير الممتد اجيب عنه بان الامتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال وليس لتجدد
الامثال في التكلم في المرة الثانية لا يكون مثلها في المرة الاولى لان الاول اما ان كان ماضيا والثاني مضار
ع او عكسه او كان الاول امرا والثاني نهيا او عكسه وعلى هذا فيه فلا يتحقق بتجدد الامثال لا يقال ينبغي
ان يكون من الممتد اذا كرر لفظ نحو انت طالق يوم الجمعة لانا نقول هذا قليل فصار بمنزلة العدم
لان الكلام ناظر الى الغالب فان قيل لما كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف
اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيجعل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت
هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقدير كما في صم الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له
فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة يوم الذي يركب فيه ويكفي
في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم كذا ذكره في التلويح وفي بعض المحققين وهو ان المضا
ف والمضاف اليه اذا كان ممتدين يراد به بياض النهار رعاية التناسب بين المعيار والمعيار له كما
في قوله كلما ركب بيدك يوم لا اطلاقك فان الامر باليد وعدم التطليق كلاهما ممتدين فان كان
ناعيا ممتدين يراد به مطلق الوقت رعاية للتناسب ايضا كما في قوله لعبده حر يوم يقدم فلان

فلا يرد ان النذر ليس الا ايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا لتحريمه المباح لك
ح لان النبي عليه السلام حرم مارية او الضمير عائد فاورد عليه قوله لم تحرم ما احل الله لكم
وقد فرض السلام تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحلتها بالكفارة سر تحريم الحلال يمينا فكما كان التحريم
المباح ابتداء يمينا كذلك التحريم المباح بقاء يمين والنذر تحريم المباح بقاء لان النذر ايجاب
المباح الذي هو صوم رجب مثلا والايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كتحريم الصوم مثلا
لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده واعترض عليه بانا لم ان اليمين لازم له لان لازم الشيء لا
يحتاج الى النية ولو سلم انه لازم فلانا لم ان كون الشيء لازما منافيا للمباح زلان اللزوم علاقته قوية
منعت علاقة المجاز اجيب عنه بالاصل ان اللازم المجردة مفتقر الى الارادة كالملزومة
المجردة وهو ممنوع وعن النذر ان كون الشيء لازم ليس منافيا للمباح زاذا ذكر اللفظ واريد منه
اللازم بالاستقلاله واذا ذكر اللفظ واريد منه الملزوم الحقيقي واللازم بتبعه فهو منافي للمباح زوهذا
منه بهذا البعيد اجيب عنه بالاصل الاعتراض ان اليمين ليس الا تحريم المباح وهو لازم للنذر فاليمين
ايضا كذلك لازما للنذر وفيه نظر وهو ينقلع بهذا الذي على ما قلت ان اليمين ليس الا تحريم المباح ينفي
ان تحريم المباح لا يحتاج الى النية فلا يكون يمينا واجيب عنه بان كون التحريم يمينا ثبت بالنص على
خلاف القياس فيجب ان يراعى فيه جميع ما ورد به الشرع والشرع انما ورد بكونه يمينا عند القصد
ولم يرد بدونه فلذا يحتاج الى النية فاذا نوى صح يكون يمينا فهو جيد لا طريق الى زلق بل ان
يقول ان اللازم للنذر تحريم الحلال مطلقا نوى يمينا او لا واليمين التحريم مع النية فما هو
لازم للنذر فهو ليس بيمين وما هو يمين فهو ليس بلازم اجيب عنه بان التحريم قبل الحوق الارادة
لازم له وبعد لحوق الارادة لم يتغير الحالة السابقة كما ان المحال قبل فعل الثاني كان من
اقسام الوضع وبعد فعل الثاني لا يتغير الحالة السابقة والا لا يصح عده من اقسام تقسيم الاصل مع

انهم عدوه من اقسام الوضع واجاب صاحب التوضيح عن اصل الاعتراض ان المستحيل الجمع في الا
رادة ولا جمع في الارادة ههنا لان المراد ههنا اليمين والنذر ثابت بصيغة فاورد عليه ان
بهذا الجواب الصحيح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى بها جميعا فقد تحقق ارادتهما ولا
مانع من الجمع في الارادة الا ترى انه اذا قال نويت الحقيقي لانه ثابت بنفس الصيغة من غير
تاثير للارادة فكانه لم يرد الا معنى المجاز قلت نحن لا نمنع الجمع في التحريم من الصور لان المعنى المحقق
ثبت باللفظ ولا عبرة للارادة فلا جمع في الارادة في موضع من المواضع فيلزم سد باب الاستحالة
اللهم الا ان يقال ان الحقيقة قد يحتاج الى النية كما في الحقيقة المهجورة فلا يلزم سد باب الاستحالة
فان قيل فعلى هذا الجواب يلزم سد باب الاستحالة في الحقيقة المستعملة اجيب عنه بان الحقيقة المستعملة
على قسمين احدهما ما يتبادر الاخطار اليه والثاني ما لا يتبادر الا في الاجل سد باب الاستحالة لان
الاخطار حكاية عما سبق وفي الثاني ربما تحدث الجمع بين الحقيقة والمجاز فان قيل النذر منه انشاء ولا
يتحمل فيه جعلتما اجيب عنه بهذا من الفاظ الشرع وهو جعل الشرع قائما مقام المعنى بان تلفظ على الا
لفاظ كالتلفظ على المعنى فيكون الارادة الى الالفاظ بتلفظ ارادة الى المعنى فلا يلزم الجمع في الارادة
وفيه بحث ان يقول لم ان التحريم المباح لازم للنذر كذلك تحريم المباح لازم للتطليق مع انه لا يصح يمينا
وان نوى اليمين اجيب عنه بان القياس يقتضي ان لا يكون يمينا لكن عدم ثابت بالاجماع اجيب عنه
اصل الاعتراض ان المتحمل الجمع بينهما في اللفظ واحد لان اللفظين وبينهما جامع في اللفظين لان النذر
فهم من كلمة على وضع الواضع للنذر واليمين فهم من لفظة لان اللام بينهما بصيغة الواو ولفظة الحقيقة
في اليمين وانما جعل اللام بمعنى الواو لانه لو لم يكن بمعنى الواو لما لزم الا ان يكون اللفظ واذا كانت اللام
بمعنى الواو لما لزم المجاز في الحرف وتراوم المجاز في الحرف او في لزوم المجاز في اللفظ وهذا اي
اجتماع الامرين بالصيغة وبالموجب كشراء القريب فانه اي الشراء القريب تملك بصيغة و

بهر اشتريته مثلا فانها لاثبات الملك يتحرر بموجبه فان الكلام في القريب يوجب العتق كما ورد به النص لكن
الشراء اعتاق بواسطة موجبه للصيغة وقائل ان يقول لما كان يمينا بموجبه وجب ان لا يتوقف اليمين
على النية كما لا يتوقف التحرير عند شراء القريب اجيب عنه بانا لا نفي بنية اليمين الا يكون اليمين مرادا من
اللفظ بحيث يكون اللفظ مستعملا فيه استعمال الاسد في الرجل الشجاع بل نفي به ان يكون التحريم
الثابت لضرورة الايجاب ملحوظا للشارع مقصودا بثبوته فرض ثم الايجاب وذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس والنص قد ورد ان التحريم كان قصدا يا وهو تحريم مارية والعمل فيتشرط النية ههنا
ليصير التحريم قصديا فيصير يمينا كذا ذكره في الشرح البزدوي ومن حكم هذا الباب اي الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متروك اي لم يسقط حكم ارادة الموضع لم تسقط العمل بالمجاز ها
اي اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ الحقيقة اولى الا ان يمنع مانع لان المتعارف
اي المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة فان الحقيقة متعذرة اذا حلف لا يأكل من هذه
النخلة اي مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدميه في الدار فلان يصير الى المجاز لانه اذا
كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة ولم يحمل على المجاز فيلزم الغاء الكلام وحيانة كلام المتكلم عن الا
فادة واجيب عنه بالفرق بين الحقيقة المتعذرة وبين المهجورة على وجهين احدهما ان ا
لحقيقة المتعذرة التي لا يتوصل اليها الا بكلفة ومشقة والمهجورة التي يتوصل اليها بغير كلفة
كذا فهم تارك القياس وثانيهما الفرق بالاقران المتعذرة التي لا تقع متعلقا به للحكم عند الاداء
ة والمهجور بخلافه ثم قوله لا يأكل من هذه النخلة مجاز عن ثمرة لان اكل عين النخلة متعذرة وا
لم يكن الثمرة في زعم البعل قال بعظهم العلاقة بينهما الجاورة والحيثية لان الثمر حال في النخلة
فان قيل الثمرة لا يتخ اما ان يراد منها غير المقطوعة او المقطوعة او مطلقة فان كان الاول فيلز
م الضرورة عن الحقيقة الى المجاز المتعذرة والى الحقيقة المهجورة وان كان الثاني فيلزم المجاز

في المجاز لانه ليست صالحة فيه بالقصد بل باعتبار ما كان وان كان الثالث فيلزم المجاز في المجاز او صيرورة
من الحقيقة المتعذرة ايا المجاز المتعذرة اجيب عنه بان المراد منها ثمرة مطلق الثمر والى اليه بالاصل هو
جود في الجملة بحيث وجد في بعض الجزئيات كان البيت في الجملة كافية لصحة السببية واما وضع المسئلة
فيما كان قد النخلة ودون منع قد الحائط فلا يلزم صيرورة من الحقيقة المتعذرة ايا الى المتعذرة ولو كان هذا جواب
ان قد النخلة فوق منع قد الحائط فالعلاقة بينهما السببية ايضا على هذا المذهب واعترض عليه اي على قوله ان
اكل عين النخلة متعذرة بان المحلوف عليه عدم الاكل وهو غير متعذرة فلا يطابق النادم المحلل اجيب
عنه صاحب الانوار ان اليمين والمنع انما يكون مضافا الى اليمين اذا انصرف اليه شرعا ومنع الكلام بهذا
لا يكون مضافا الى اليمين بل هو في نفسه واعترض عليه مولانا غفر الله لم ليست سنوي كيف يستقيم على هذا
مبنى التعذر فان فيه بيان القصود وهو ههنا كون المنع مضافا الى اليمين فباعتبار هذا القصد ترك
الحقيقة وفيه ليس كذلك الا بيان القرينة الصارفة لا اثبات التعذر ويمكن ان يجاب عن
اصل الاعتراض بان المحلوف ليست قابلة للاضافة بل هو اسقطه امكان التي تضاف اليها الاعدام وملكة
العدم بمنحن فيه هي الكل المتخلة وهو متعذر وبهذا المقطع ينسب التعذر الى عدمها فيصح التمثيل وعلى
هذا ان بناء على ما ذكرنا من ان يكون في الحقيقة المتعذرة او المهجورة يصار الى المجاز قلنا ان الموكل
كيل بالخصومة اذا قال الرجل لآخر وكلتك بالخصومة مع فلان ينصرف اي التوكيل
الى مطلق الجواب المفهم مجانس وهو عام من الاقرار والانكار وعلاقة السببية لان الخصومة
سبب الجواب او اطلاق لاسم الجزء على الكل لان مطلق الجواب اعم من الخصومة فيه فلا يخ عمومه الا
قرار والانكار وما قاله الشارح المحقق انه من قبيل اطلاق الجزء على الكل فالمراد بالجزء الجزئي
وبالكل الكلي فلا يرد ما قاله ان ذكر الجزء واراده الكل انما يجوز اذا كان الجزء يستلزم الكل

كالرقبة

كالرقبة والراس فقلنا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد واراده الانسان فلا
يجوز بهذا كذلك لان الجواب مطلق يوجد بدون الخصومة فلا يكون كالرقبة والراس بل يكون كاليد لانسان
على ان الجواب مطلق لان العبارة عن الكلام ليست عبارة كلام الغير والخصومة مقيد لانه عبارة عن الكلام
ليست عبارة كلام وهو الثابت بطريق الانكار والمطلق جزء المقيد فيكون من قبيل ذكر الكل واراده
الجزء لا عكسه انتهى لان الكل جزء الجزء على ما عرف وبهذا جائز وانى قلنا ذلك كان
الحقيقة اي حقيقة الخصومة مهجورة شرعا متروكة ولا تنازعه واما المهجورة شرعا
بمنزلة المهجورة عادة جواب عن السؤال ان هذا التفريع لا يصح لان المتفرع عليه انها مهجورة عادة
والتفريع بما هو مهجورة شرعا فقد الحكم المهجورة شرعا بمنزلة المهجورة عادة لان الظاهر من حال المسلم ترك المهجورة
الشرعية فان قيل ينبغي ان لا يصير من الحقيقة الى مطلق الجواب اذ هذا صيرورة من المهجورة الشرعية
الى المهجورة الشرعية لان مطلق الجواب عام منها الاقرار والانكار وهو عين الخصومة اجيب عنه
بان المعتبر ارتكاب المهجورة الشرعية قصدا لا ضمنا لان الضمنيات لا اعتبار لها وفيه نظر وهو لان
هذا من قوض بما اذا شرب الخمر للتداوي او اكل سائر المحرم لمخمصة المنقل لانه ثابت بتتبع التداوي
مع انهم اعتبروا هذا الشرب او الاكل حتى يأثم اجيب عنه بان الشرع جوز التداوي بتتبع الحلال
دون الحرام فيكون ارتكاب التداوي بالحرام مرخصا فيثبت المهجورة الشرعية بتتبع المهجورة الشرعية
او نقول لانسلم ان يكون التداوي بتتبع الحرام بقوله ع لم يجعل الله شفاءكم فيما حرم عليكم فيثبت الشرب
الخمر وغيره قصدا لا ضمنا ورد عليه اي على قوله لصيرورة المهجورة الشرعية الى المجاز هذا منقوض بقوله
له لا يأكل لحما اذ ليس ههنا صيرورة من المهجورة الشرعية بهجر الادمي والخنزير الى المجاز وهو لحم
الحلال لانه لم يرد من لفظ اللحم ما سوى هذين الجزءين وجميع اللحم والبيض منقوض بقوله وليه على صوم
سنة اذ ليس ههنا صيرورة من المهجورة الشرعية بهجر الصوم ايام المنهية الى المجاز وهو الصوم

غير ايام المنهية لانه لم يرد من اللفظ السنة ما سوى من ايام المنهية بل يراد جميع ايام سنة اجيب عنه بان المعتبر
شيوعها قصدا لا ضمنا وشيوع لحم الادمي والخنزير ههنا ضمنا لان مطلق اللحم ليس مهجورة شرعا بل
فرد منه هو لحم الادمي والخنزير والبيض شيوعه صوم ايام المنهية ضمنا لان مطلق الصوم ليس مهجورة شرعا بل
فرد من افراد الصوم السنة هو الصوم ايام المنهية وقيل ان يقول ينبغي ان لا يصير الى المجاز في مسئلة
التوكيل لان المعتبر للصيرورة المجاز في الارادة في كل موضع اللهم الا ان يقال العمل وههنا لا يجوز
في الارادة لان المراد بقوله لا تعمل عملا في زعمه والا تنازعوا اي لا تعمل في الزراعة من لفظ
الخصومة ولو سلم ان المعتبر المجاز في العمل كما ذهب اليه البعض فليضم لا يصار الى المجاز لان المعتبر في هذا
الباب الشيوع القصدي والضمناة لا اعتبار لها وههنا ثبت ضمنا لان مطلق الخصومة ليس مهجورة شرعا
بقوله لهم خصوما كرات بل فرد من افراده هو خصومة متة الباطل اجيب عنه الاول الارادة
وسيلة الى العمل لان الموكل اذا وكل بالخصومة فانما يراد بها المنازعة ليعين الوكيل على المنازعة
وعمل المنازعة مهجورة شرعا وبهذا ان المقاصد تستلزم بهذا ان الوسائل فيكون الارادة ههنا مهجورة
فيصير الى المجاز وهو مطلق الجواب وعن الثاني ان شرط صحة التوكيل ان يكون الموكل بالكلام وكل
به قطعا وبقينا وههنا وكل بالخصومة والوكيل لا يعلم ان الموكل بالكلام وكل به او لا فيثبت
الشك فلا يتحقق شرط صحة فينصرف الى مطلق الجواب وهو ما لكلام قطعا لان الجواب اعم من المتة
والمنازعة والحق دائر فيها والمطلق يتحقق بتحقق فرد ما فان الموكل بالكل المطلق الجواب قطعا
بالمنازعة لان كان فيها حقا او بالمسالمة ان لم يكن فيها حق وقيل ان يقول لا نسلم فيه
شك لان الظاهر الحمل على ان الموكل محق في الخصومة لان ظاهر حال المسلم ان لا يرتكب
المهجورة الشرعية ولا يامر الغير بارتكاب المهجورة الشرعية اجيب عنه بان ظاهر الحال تعتبر
اذا لم يكن معارضا بمثله وههنا معارضا بمثله لانه كما يقتضي ظاهر حال المدعي كذلك ينه حقا يقتضي

ظاهر

ظاهر حال المدعى آخر كون موكلا في الكل وفيه نظر لانه اذا كان الوكيل عالما بوجه القطع واليقين
ان الموكل في الخصومة حق ينبغي ان لا يصير المجاز وكذا اذا كان ظاهر الآخر كذلك ينبغي ان لا
يصير الى المجاز لعدم تعارض قول الكافر اجيب عنه الاول بهذا قيل والاعتبار للغالب في الاحكام الشرعية
وعن الثاني ان مدعي الكافر بمنزلة المسلم في الدعوى الا ترى ان المدعي المسلم يحتاج الى اقامة البينة
في اثبات المدعى ان كان قول المسلم حجة فلم يحتاج الى اقامة البينة وفي اثبات المدعى لان اقامة
البينة يكون لترجيح احد القولين وقيل ان يقول ينبغي ان يصير الموكل بالخصومة مجازا عن الموكل
المحق لانه اقرب الى الحقيقة وحمل الكلام على المعنى هو اقرب الى الحقيقة او ربما يعتبر البعيد
بان هذا مبني على علم الوكيل وعلمه متعذر وفيه نظر لان الموكل عالم ان حق في هذه الخصومة او بطل
فيعلم الوكيل اجيب عنه ينبغي لا يكون العلم للموكل ولو سلم ينبغي لا يعلم الموكل الوكيل ولو سلم
فنحوه ليس معتبرا للعلم لانه خبر الواحد وهو ليس معتبرا للعلم قيل وقيل ينبغي ان يصير الخصومة مجازا
عن المدافعة او البحث لان ههنا اقرب الى الحقيقة وقد يجيء الجواب المدافعة عين الخصومة
وكذا البحث الخ اريد به المجادلة والاريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو
عين الجواب وفيه نظر لانهم ان التوكيل بالتفحص عين الجواب اذ لو كان عين الجواب لصح اقراره
على الموكل اجيب ليس المراد ههنا مجرد التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بمقتضى
ظاهر وبهذا عين الجواب لانه يصح اقراره ورد عليه اي على قوله لصيرورة المهجورة الشرعية الى المجاز
الا ترى انه منقوض بقوله لا يشرب الخمر ولا يصير من الليلة او لا يترك الصلوة او لا زنين ونحوها
لان كلها مهجورة شرعا فصار المراد منه شرب الخمر مطلق الشرب لانه لازم له ومنع السرقة الطواف
بالليل مطلق لان الطواف بالليل لازم له ومنع ترك الصلوة مطلق الملك لانه لازم له ومنع الزنا
مطلق الوطء لانه لازم له اجيب بان في المهجور الشرعي انما يقصد راية المجاز اذا لم يصير مقصودا بالكلام

اما اذا اضمرة مقصودا بالكلام فلا يصار الى المجاز وبهذا الاضمار الاربعة صارة مقصودة
بالكلام لانها اكدة بنون التاكيد واللام اذا اكد فالمقصود منه التحقيق وفيه نظر لانه على
الجواب يلزم استعمال الصيغة بالاعتبار المجازي لانه على ان يقوة اما قصدا او ضمنا وفي
كلا الامرين يمتنع ارادة الصيغة اجيب بان يقوة القصد على نوعين احدهما ثابت قصدا على سبيل
الاستقلال من غير تعلق ارتباط التعلق وثانيهما ثابت قصدا على سبيل الاستقلال مع تعلق ارتباط
التعلق فهو ثلثة صور احداها ثابت ضمنا وثانيهما ثابت قصدا على سبيل الاستقلال مع تعلق ارتباط
التعلق وثالثها ثابت قصدا على سبيل الاستقلال من غير تعلق ارتباط التعلق فهذه هي الصور الثلثة
المذكورة بين الاولين لا يصار الى المجاز وفي صورة الاخير يصار الى المجاز كما يقوله لا يكلم هذا الصبي او
دعليه اي على قوله والكلام اذا اكد فالمقصود منه المعنى الحقيقي هذا منقوض بقوله والله لا
اقتلن فلان لان المراد من هذا الكلام المعنى المجازي وهو ضرب شديد مع انه مؤكد بنون التاكيد
اجيب بان العرف معارض للتاكيد لان هذا الكلام اذا استعمل في العرف فالمراد منه الضرب الشديد
لا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان وحياته حتى لو
بكر جنث لان هجران الصبي مهجورة ان ترك التكلم مع الصبي والمهجورة شرعا تغاير
لغة المهجورة عادة وقد روم من لم يرسخ صغير بالغ فيصرف الى المجاز اي هذا الذاة فلو كلم بعدما
كبر جنث فان قيل يلزم من صيرورة مهجورة الشرعي الواحد ارتكاب المهجورة الشرعية الثلثة لان
ترك التوقير والمباحرة من الوالد فوق الثلثة ايام مهجورة شرعا اجيب بان المعتبر بثبوة قصد
اي لا الفعي وهذا الثلثة ثابت بتبا الذاة فان قيل ان المطلق ليس تحقق الا في ضمن الافراد والذ
اة ليس لها حالة سوى الحالة الثلاثة فيهجران هذا الثلثة يستلزم بهجران الذاة اجيب بان لا نسلم
ليس لها حالة سوى الحالة الثلثة لان حالة الكثر ثابت لها وفيه نظر لان وضع المسئلة في الصبي
المسلم

المسلم فلا يتحقق لها حالة الكثر اجيب بانا لا نسلم ان وضع المسئلة في الصبي المسلم ولو سلم فلا نسلم
ليس لها حالة سوى الثلثة لان حالة الابتداء ثابت لها فان قيل لا نسلم ان وقوع
اليمين على الذاة من حيث ان وصف الصبا مهجورة شرعا من حيث ان هذا الوصف في الحاضر
وهو غير ثابت لتعين المحلوف عليه حاصل باسم الاشارة فلا حاجة حينئذ الى الوصف الاثر
اي ان يقال هذا الكلام نكرة تكون لا يكلم صبيا لا يكون مهجورة الشرعية الى المجاز اجيب بانا
لا نسلم ان الوصف في الحاضر ملغو مطلق بل هو ملغو لم يكن باعثا على اليمين واما اذا كان باعثا على اليمين
فلا يكون ملغوا كما في قوله لا ياكل من هذا البسر وهذا وصف الصبا باعث على اليمين من حيث سوء غلقة
واما الوصف في النكرة فلا يصار منه الى المجاز اذ الكلام لا بد من تعين المحلوف عليه وهو يكون
باسم الاشارة او بالوصف واسم الاشارة ليس موجبه هنا لكون الوصف مقصودا هنا لتعين
المحلوف عليه والمهجورة الشرعية اذا كان مقصودا من كلام فلا يصار منه الى المجاز فان كان
اللفظ حقيقة مستعملة ارتفع الامر والا تعارف والمجاز متعارف اي خير الاشتهر بها
اذا حلف لا ياكل من هذا الحنطة او لا يشرب من الفراة فعند ابي يوسف
يعمل بالحقيقة اوبه لان الصورة اذا تعذر الحقيقة وهنا لم يكن الحقيقة
متعذرة فقيده لا يحنث بالاكل من الخبز بالاكل من الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب من الاودية
المملوة بماء والفراة بل يحمل منها فان كلمة من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون ابتداء شرب من
الفراة لان الحقيقة مستعملة فيها اذا الحنطة عينها ما كولة عادة وكذا الماء كذا الكل لفظ
محمول على الحقيقة فلكون هذا الكلام حقيقة وان الاكل عين الحنطة وشرب الماء من الفراة بالكرع
وعندهما العمل بهو المجاز اولى لان المجاز اكثر الاشتهار والحقيقة قليل الاشتهار
وكثير الاستعمال راجح وقليل الاستعمال مرجوح والمرجوح في مقابلة الراجح كالعدم وفيه نظر

لان هذا الترجيح باعتبار الكثرة الذي هو جنس القلة وهو غير جائز فالاولى ان يقال في وجه المراد
من المجاز المتعارف وكما هو ناطق عليه كلام الشيخ هو عبارة عن عموم المجاز وهو اكثر الفائدة
للاشتمال لمعنى الحقيقة والمجاز جميعا والحقيقة قليل الفائدة وحمل الكلام على المعنى هو اكثر الفا
ئدة اولى من حمل الكلام على المعنى هو قليل ويمكن ان يجاب عنه بالاعتراض بان الكثرة
على قسمين احدهما ان يكون كل فرد منها مستقلا في افادة الحكم والثاني ان لا يكون كذلك بل
ل في افادة بالكل واحد منها فالمراد من الكثرة في قوله المجاز اكثر افادة الحكم فالترجيح بالكثرة الاول غير جائز لان كل واحد
منها معارض لكل واحد لم يكن مع غيره وباعتبار الثاني جائز لان كل واحد منها لم يكن معارضا
فثبت المجموع قوة ثم اعلم ان الاصوليين اللاحقين عند الشيخ يجاذبون من الجزء الحنطة ومن الماء المشروب
اياه الفراة فيحنث باكل ما يتعذر من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها وباعتراف من الفراة
كما يحنث بالكرع ويرد عليه اي على الامام وقد قرر ان مبنى الايمان على العرف وعلى الحقيقة
عند اتفاق فكيف ينصرف اليمين في مثله الحنطة والفراة اياه الحقيقة عند الشيخ وهو باعتبار
الاشتراك يقتضي ويعقل على هذا بهذا غيره والجواب ويرد عليه اي على ابي يوسف وهو ان القرينة الدا
لة وصارفة عن الحقيقة فيما اذا كان الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فما يمكنه
اولى فان كان الحقيقة متروكا يمكنه وجب ان يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن كذلك يمكنه
وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق في موضع الخلاف ويمكن ان يجاب عن الاول
بان المراد من قوله ان مبنى الايمان على العرف المتعارف بالتفاهم وفي هاتين المسئلتين
الحقيقة والمجاز كلاهما مستعملان تبقى واحد فلا يثبت التناقض بل عمل على هذا يذهبه وعن الثاني
بان القرينة عند ابي يوسف ليست بموجودة وعندهما هو موجودة لان كثرة الاستعمال المجاز

ليست

ع منعقدة على ان المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ فما هو مذهبهما ان الخلقية راجع الى المجموع
عندهما اما على مذهب الامام فالخلقية راجعة الى اللفظ فقط مثلاً اذا قال هذا الرجل
شجاع فالمتكلم بلفظ الاسد قطع النظر عن اشباة حكمه هو اشباة الهيكل المخصوص ثم شبهت الحكم بناء على صحة
الابتداء الخ فلم يعتد عنه ثم اعلم انهم لما اتفقوا على انه لا بد بنوة الخلقية من تصور الاصل قال
الشيخ لما صار المجاز خلفاً عن الحقيقة في حق التكلم فشرط صحتها من حيث العربية لا وان الحكم
فيجوز ان يصير اللفظ مجازاً اذا صح التكلم من حيث العربية وان استحكم الحقيقة واما
اذا كان التكلم غير صحيح من حيث العربية لا يصير الى المجاز وقال صاحب الملخص شرط
الحكم فشرط تصور الحقيقة كما يصير الى المجاز حتى لا يجوز المصير الى المجاز اذا استحكم الحقيقة
واليه اشار بقوله حتى لو كانت الحقيقة ممكنة وغير مهجورة الا انه امتنع العمل بها لمانع
يصار الى المجاز والا صار الكلام لغواً عندهما لان شرط بنوة الخلقية امكان الاصل
صار فاقدهم ولم يوجد وعند الشيخ يصار الى المجاز وان لم الحقيقة ممكن وغير مهجورة
لانه لفظ صحيح لكنه لا يمكن اجراؤه على الحقيقة فيصار الى المجاز احتراز عن الغو الكلام
العاقل البالغ فاعلم انه يرد على ما ذهب الامام الا قوله هذا الرد متلازاً اذا كان في
محل الحقيقة كان اصلاً واذا كان في محل المجاز كان خلفاً وبين الخلف والاصل
لا بد من اختلاف وههنا المخلف بعينه هو الاصل وباختلاف المحل لا يختلف الشيء كما
شخص الواحد اذا ظهر في مكانين المختلفين لا يتعدد الشخص الواحد باختلاف
المكانين والجواب عليه ان استعارة هذا رد الزجر الشجاع غير صحيح لان شرط الا

يكون

فليفهم

استعارة

هذا التعميم ينبغي ان يصح الاستعارة للحرية في قوله لعبده هذا ابني لان استعارة الاصل وان كانت مستحيلة
بالنسبة اليه تحمل الخاص لكن لما كان مستحيلاً بالنسبة الى العبد اجيب بان كما كان الشرط صحة الاستعارة
استعارة الاصل صل كذلك صحة الكلام من حيث العربية وهي متحققة ههنا لان المطابقة بين
المبتدأ والخبر في التذكير والتأنيث شرط وقد فاتا في قوله هذا ابني وغير مسلم لان المطابقة بينهما غير
طرد التذكير والتأنيث اذا كان الخبر مشتقاً كما مر به الفتاة وههنا ليس كذلك اجيب بان
المراد بكون الخبر مشتقاً اعم من ان يكون صريحاً او تاويلاً وههنا وان لم يكن مشتقاً صريحاً لكنه ههنا تاويلاً اذ معنى قوله ابني مولود مني فان قيل ينبغي ان يصح الاستعارة واذا قال لعبده هو ابني
لان الكلام صحيح من حيث العربية اجيب بان المطابقة كما كانت شرطاً بين المبتدأ والخبر كذلك
المطابقة شرط بين الراجع والمرجع وههنا فاتت المطابقة بين الراجع والمرجع فان قيل لو كما قال
لامته هذا ابني ينبغي ان يصح الاستعارة لان الكلام صحيح من حيث اذا حصل المطابقة بين المبتدأ
والخبر اجيب بان المطابقة كما كانت شرطاً بين المبتدأ والخبر كذلك بين الاسم الاشارة والمشار
اليه وههنا فاتت المطابقة فان قيل الضمير مذكر راجع الى المرجع وبين الخبر فرعاية الخبر اولى فلم
يكن تانيث الضمير الاول والتذكير الثاني باعتبار الخبر اجيب بان فرعاية الخبر فيما
اذا كان الخبر على اصله والخبر ههنا معدول عن الاول فالاصل من هذا القوام ان يقول ابني مقام ابنتي فرعاية
لعبد وكذا اللام في قوله لامته هذا ابني وقد قيل فعلى هذا يصح الاستعارة للطلاق اذا قال
الرجل لامرأته هي بنتي لان الكلام صحيح من حيث العربية مع انه لا يصح المجاز من الطلاق اجيب بان المجاز
يصح اذا كان المجاز ممكن وههنا ليس ممكن بنية منافية للنكاح والطلاق عن احكام النكاح ومنافاة
الشيء للشيء يكون بالضد منافية منه احكامه وغير مسلم لانه وان كان التضاد الصوري بين البنية والطلاق
قد منافية لكن التضاد المعنوي موجود بينهما هو الحرمة لان الحرمة كما كانت لازمة من البنية كذلك

لازمة

لان الشرط صحة الاستعارة تقدر الحقيقة وهي ممكن لان التكلم بهذا الشيء بالنسبة اليه الرجل الشجاع
ممكن فلا يتقدر الحقيقة فلا يصح الاستعارة اجيب عن الاول بان المحل داخل في الكلام على ما
لو اجنبا عبارة اختلفا في تختلف الكلام بدلاً من قائل والجرح فانه عبارة عن ازالة الصحة ولا بد له من
جارح والا برا فانه عبارة عن ازالة الوبر ولا بد من هو يدل على ان الازالة فعل متعد لا بد له من
فاعل ومفعول وعن قوله عنه بان الحرية ليست بمعنى الاثابة بل بمعنى عدم الملك بد ليصح ان يصح الا
قاً هذا خارج عن الاصل لكن عدم الملك على قسمين احدهما عدم المطلق وهو عبارة عن عدم الاصل وهو
نهما عدم اللاحق وهو عبارة عن عدم العارض والمراد منه ههنا عدم الاصل وقوله لانه فعلا
بذا يخرج الكلام عن الحد فيه بان يختار في الحرية التي تضاف الى المتكلم وهي الحرية اللاحقة لا الحرية
الاصل والجواب عن هذا الاستدراك من وجهين اما اولاً فلان آخر الاثابة المدبر الاول وهو غير جائز والجواب عن
الحقيقة متقدرة فلا يصح الاستعارة للحرية الحالية لان الشرط صحة الاستعارة تقدر الحقيقة
عن الاول بان الكلام انما يتكلم متكلم على احد هما ان المتكلم وثانيهما ان عدم الخلقية
فبالنسبة زمان التكلم لا يتأتى في الحرية وبالنسبة الى زمان عدم الخلقية فليفهم فاتت
فان بقي اصل الكلام كما لو قال الرجل لعبده غيره بذا عبدي فيفيد الاضافة عتق اصل الكلام هو بذا
عبد فعلى هذا ما ذكر من فيه اصل الكلام وعن الذي ان هذا الجواب مبني على تحرير المراد وعن الثالث بان
القرينة على الحرية الحالية صالحة للمنع لان المتكلم بالنسب الحرية الى زمان عدم الخلقية فليتبع
ز حرية فعلى ان مراده من الحرية الحرية الحالية ويرد عليه ان على ما ذهب الامام ان استعارة بذا
اسد للرجل الشجاع لا تصح لانه ليس استعارة الاصل بالنسبة اليه اي فان قيل ما اذا لا يمكن ان يصار زيد اسد
اجيب بان استعارة الاصل انما تكون بالنسبة اليه اي فان قيل او ايا محل ما وهنا وان لم يكن
استعارة الاصل بالنسبة اليه اي فان قيل لكن كان استعارة بالنسبة الى محل وما وغير مسلم لانه فعلا

لان

استعارة

انما اعتبر استعانة الاصل سواء كان بالنسبة الى قرائن ما او محل ما ينبغي صحة الكلام من حيث العربية
ايضا مطلق فح يلزم ان يصح المجاز في قوله لعبده هو بني او امة هو ابني لان هذا الكلام صحيح
من حيث العربية بالنسبة الى محل ما مع انهم صرحوا بعدم صحته **اجيب** بانه مبني على كلامه الاصطلا
ح اهل العرب واصطلاحهم ان يكون الكلام صحيحا من حيث العربية بالنسبة الى محل الاستعارة
يترتب عليه الحكم والا لم يترتب عليه الحكم بخلاف امكان مبني الحقيقة لان الامكان صفة الشيء لذاته و
صفته الشيء لذاته لا يتغير بتبدل المحل فلهذا اعتبر الامكان في الجملة **قال وقيد** لما اعتبر استعا
نة الاصل فلا يحصل الفرق بين المذهبين لان استعانة الاصل عبارة عن امكان مبني الحقيقة
اجيب عنه الفرق بين الصحيح والصحيح في اعتبار مبني الحقيقة هو ان عند الصحيح الامكان معتبر مطلق
بدون التقييد بمحل المجاز واما عند هؤلاء فهو معتبر في محل المجاز بالنسبة اليه اي بخصوص القرائن **ورد عليه**
اي على مذهب الامام ان الخلفية في حق الكلام لا تصح لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
لا من اوصاف المعنى والمتكلم فعل المتكلم **اجيب** عنه بان مراده من الكلام اللفظ لكن نبها اي الكلام
تاع لتبادر هو الظهور **ورد عليه** على قوله بهذا الاسد للشجاع استعارة
صحيحة عند الكل مع انه لا يتصور حقيقة الاسدية في الرجل الشجاع اذ لو تحكن ان يجعل ذيد
اسدا وامكان مبني الحقيقة في محل المجاز شرط عندهم **اجيب** عنه انهما اشترطا امكان مبني
الحقيقة في محل المجاز اذا كان المجاز في المركب دون المفرد والمجاز في قوله بهذا الاسد هو المجاز في المفرد
بخلاف ابني في مسئلتنا هو قوله هذا ابني فان المجاز فيه مجاز في المركب فانتفى ما ذكره
في الرد فتدبر **اعتمر عليه** ان قوله بهذا اسد وبهذا اسد كلاهما جملتان اسميتان من
المركب من المبتدا والخبر فكيف يكون المجاز في قوله هذا ابني هو المجاز في المركب وفي بهذا اسد مجاز
في المفرد **اجيب** بان بناء المجاز على العلاقة فان كان علاقته مبني المجاز مبني المركب

كر

كب فهو مجاز في المركب وان كان علاقته مبني المجاز مبني المفرد فهو مجاز في المفرد فالمبني
المجاز في قوله بهذا ابني الحرمية وعلاقته هو البنوة المضافة الى المتكلم لان الحرمة لازمة هي البنوة
المضافة الى المتكلم لان البنوية لازمة من البنوة المضافة وهي معنى قوله ابني وهو مركب ايضا
فالمبني المجاز في قوله بهذا اسد الرجل الشجاع وعلاقته هي هيكل المخصوص وهو معنى لفظ الاسد
وهو مفرد فلهذا اختار الجاز في قوله هذا ابني مجاز في المركب وفي قوله بهذا اسد مجاز في المفرد **وفيه نظر**
لانه لا نسلم ان الحرمة لازمة من البنوة المضافة اذا قال ابني ليس الحرمة لازمة لها **ويمكن**
ان يجاب عن اصل الاعتراض ان المجاز على قسمين احدهما مرسل وثانيهما استعارة فامكان مبني
المعتبر عنده انما شرط في الاصل دون القرائن فالمجاز في قوله بهذا ابني مجاز مرسل لان العلاقة
بين الحرمة والبنوة لزومية والمجاز في قوله بهذا اسد مجاز مستعار لان العلاقة بينهما التناص
ل المنظور **وفيه نظر** لان بهذا خلاف ما فهم من كتب المتبرة لان المفهوم من كتب المتبرة ان الا
ختلاف بينهما مطلق اي من غير قيد المفرد والمركب والمستعار وايضا بهذا مخالف لما في كلام المتقين
لانهم جعلوا المجاز قسما واحدا حيث قالوا ان اقسام تقسيم الاول والثالث متعلق بالكلمة
والثاني لان بناء المجاز على الخلفية والاصلية وهما اليست متفاوتة بينهما **ويمكن** ان يجاب عن اصل
الاعتراض ان غرض المطلوب من الكلام لا ينحو اما ان يكون اثبات الحكم او الطلاق صحة الاسم
فان كان الاول فالمجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم وان كان الثاني فالمجاز خلف
عن صحة الاطلاق **ويمكن** ان يجاب ثالثا ان لا يكن ان يجعل ذيد اسدا لان
المسخ جائز في الاحكام على ما سبق لكن امتنع في زمننا بنا على كراهته او ان يجاب عن اصل الاعتر
اض انه لا نسلم ان قوله بهذا اسد استعارة بل تشبيه حذف منه اداة التشبيه كانه قال كالا
سد وفي الجواب الاول نظر وهو ان المسخ ليس بتدبير الحقيقة والا يلزم خلاف ما تقرر العلماء

لان العلماء قد تقرروا ان الثلثة اشياء مجاورة اذا قدم الحادث وتاخر عنها صدوث القديم
وثانيها انقلاب الحقائق لكن تبديل الصورة وهو لا يستلزم تبديل الحقيقة **اجيب** لان المسخ
ليس تبديل الحقيقة بل تبديل الحقيقة الا ترى ان الحقيقة الحمار بصير حقيقة الملح والمراد من ذكر العلماء
انقلاب الحقائق هو المراد من انقلاب الحقائق انقلاب احد الحقائق الثلثة الى الاخر كالممكن و
لممتنع والجواب وبهذا انقلاب حقيقة الممكن الى ممكن اخر وفي الجواب الثاني اليه نظر وهو ان
بهذا منقوض بقوله رئيت الدير مريح انه استعارة بالاتفاق **اجيب** بان القرائن ادعى الرؤية
وهو يستلزم دعوى الاسدية وبهذا اصطلاح علماء علم البيان ان الامور الغير مستحيلة قصدا كما في
قوله بهذا الاسد ما نافع صحة الاستعارة دون عمرا وبهذا دعوى مستحيل عمرا دون قصدا في
قيل ينبغي هذا ان لا يصح الاستعارة عندهم في قوله بهذا ابني لان من يتبنى بهذا الاسد اجيب
لانا نسلم ان بهذا القول اعتبر هذا ابني حقيقة بهذا الاسد بل من قبيل الكاذب ناطق ومعنى هذا القول ان
اصطلاح علم البيان ان كان الخبر شيئا جادا فلا يصح الاستعارة فيه لانه يلزم انقلاب الحقائق
وان كان الخبر متنى فيصح الاستعارة لانه يلزم منه انشاء الصفة اي ما ليس لموصوف الصفة و
الخبر في قوله بهذا ابني متنى بتاويل مولود **وفي قيل** ان يقول لما اعتبر العلماء علم البيان
اصطلاحان احدهما ان كان الامور الغير المستحيل قصدا كقوله بهذا اسد ممنع صحة الاستعارة و
ان كان ضمنا كقوله رئيت اسدا يرمي فلا يمنع صحة الاستعارة وثانيهما ان كان خبر المبتدا انشا
جائدا فلا يصح الاستعارة وان كان انشا مشتقيا فيصح الاستعارة فيح الاصطلاح الاول نظر
لان الرؤية لا تصح اما ان يكون مطلق او رؤية خاص اي كالاسد فان كان الاول فهو غير
مقصود وان كان الثاني مستلزم لدعوى الاسدية وان كان مستلزما للمعنى فهو معنى على هذا
منقوض بقوله تكلم البدر ونطق الكوكب ورئيت الاسد في الاول مستعار منه شعاعا بدر والثا

ني

مقام المتبادر المتروك بهو جزء من المبتدا وهذا ايرد على الاحتذاء المذكور يرجع الى الاخر وهو ان
المجاز خلف عن الحقيقة في الكلام عند ابي حنيفة رح لان غايته صحة الاستعارة به لان
بالكلام ان كان صحيحة من حيث العربية وان يتعقل لا يجاب الحقيقة كما في قوله العهدة
وهو اكبر بسنامه ارد من القوائم هذا ابتنى اعلم ان اتفاقهم على ان رجحان يتبين فيه
والاصلية فالحقيقة والاصلية عند ابي حنيفة رح يتبين في الكلام فاعتبر الرجحان في الكلام عند ابي حنيفة رح
فصار الحقيقة اولى من المجاز واما عندهما فيتبين الحقيقة والاصلية في الحكم فاعتبر الرجحان في الحكم
عندهما وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا
مشتملة على حكم الحقيقة فصار اولى الى ان المجاز اولى من الحقيقة لان المجاز خير الفائدة و
الحقيقة قليل الفائدة ومحل الكلام على المعنى هو خير الفائدة او لى من غيره وهذا نظر لان الدليل لا يطابق
بق من المدعى اذ المدعى مطلق من المجاز المتعارف الخاص والعام ومن الدليل يفهم ان ونية مجاز المتعا
رف العام اجيب بان المراد من المجاز المتعارف المجاز المتعرف العام كما هو مشهور عليه قول الشيخ

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة فان قيل الحقيقة كما يترك بهذا
الحكم كذلك بالاجماع ومعارضة النصين كقوله تعالى اذا جاء احدكم من الغائط الخ وقول
عائشة رض ان رسول الله صلعم توضأ في الصلوة مرة مرة تجريد الوضوء لانهم يفهم من الآية ان
المسح نقض الوضوء وهو حقيقته بدليل ان المسح باليد ينفهم من قوله عائشة رض ان المسح ليس بناقض
للوضوء فيتعارض النصان في المسح في الآية محمول على المجاز بهو الاجماع اجيب عنه بان الاجماع عند
رح والعرف لان الاجماع عبارة عن اتفاق الرأي والعرف ايضا عبارة عن اتفاق الاراء و
معارضة النصين مندرج في دلالة عمل الكلام لانه دال على ترك الحقيقة من حيث ان المحل لا
يقبل الحقيقة وهو اما من جهة يلزم نسبة الكذب اليه او من جهة معارضة النصين او

من جهة

جهة لا يتوصل الى الحقيقة الا بكلفة ومشقة وقد يترك بدلالة محل الكلام فان الحمل على الحقيقة
الحقيقة تورين المجاز لتعذر الحقيقة كما في قوله لا يأكل من هذه الشجرة فان اليمين وقعت على الخارج على اكل
كل عين الشجرة لا يحنث وقد يترك الحقيقة بدلالة العادة كما في قوله العهدة وهذا نظر
للان عند ابي حنيفة رح الحقيقة المستعملة او ما من المجاز المتعارف وهذا ليس الا نقض **اجيب** عنه بما
ان المراد من الحقيقة مهجورة واما عند من يترك الحقيقة بدلالة العادة مطلق سواء كان
تلك الحقيقة مهجورة او لا لان المجاز المتعارف او ما عند من الحقيقة مطلق كما ذكرنا من قوله
لا نضع قدمي في دار فلان فان حقيقة وضع القدم تركت بدلالة العادة فصار مجازا عن الدخول و
قد ذكر البعض في بيان ترك الحقيقة بدلالة العرف قوله عم انما الاعمال بالنيات لان الاصل حقيقة
في فعل الجوارح وهو ليس موصوفا بالنية والا يلزم نسبة الكذب اليه لان الشارع بدل المراد بالعمل حكمه والحكم
نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب والعذاب والنوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والكراهة فحمل الشارع عليه حكم الدنيوية لان الرسول عم مبعوث لبيان حكم الدنيوية فتبادر من كلامه
حكم دنيوية ومحل الكلام على المتبادر او ما من غيره وحمل البوحنيفة رح على حكم الاخروية وهو الثواب
ب من وجهين الاول انه حمل على حكم الاخروية لكان باقيا على العموم اذ الثواب بدون النية
اصلا بخلاف الدنيوية فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح والطلاق وحمل الكلام على
المعنى يكون باقيا على العموم اويلزم منه ان الثواب اريد من هذا الكلام بالاتفاق فلو
لا يريد حكم الاخروية ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز فالاول باطل عند ابي حنيفة رح والثاني باطل عند
الشافعي رح فالالزام الباطل فالملزوم مثله وفيه نظر من وجوه اما الاول فلا نسلم ان الثواب
اريد من هذا الكلام بالاتفاق لانه يجاز ان يراد الثواب من المنصوص الآخر وحكم الدنيوية من
هذا النص اجيب ان موافقة الحكم هو الموقوف الثواب اليه النية من هذا النص يتخير ان هذا الكلام

اذا كان الدليل دال على حكم والدليل انما يدل على الحكم اذا كان الحكم مرادا من الدليل ومن الثاني
والثالث والرابع والمراد بهو المشترك عموم المجاز على ان عموم المشترك وليس كذلك الدليل
ان يقول لما كان المراد من عموم المشترك عموم المجاز فلا يصح عليه اطلاق عموم المشترك اجيب
بان اطلاق عموم المشترك عليه تشبيها لانه كما كان في عموم المشترك ارادة المعنيين من لفظ
واحد كذلك في عموم المجاز ارادة المعنيين من لفظ واحد **فان قيل** لا نسلم ان هذا عموم
لمجاز على ان عموم المشترك لان عموم المجاز على ان عموم المشترك الذي لا يجمع المعنيين
في مفهوم واحد وهذا المعنيين يجمع مفهوم واحد هو اخر المرتب لانه متناول لحكم الدنيوية
والاخروية **اجيب** بان الحكم في الاصل موضوع للثواب وتقرر لاثر المرتب في اصطلاح
المتاخرين واصطلاح المتاخرين لم يوجد في زمان رسول عم وبيان مراد المتكلم يكون بالمعنى
الذي هو موجود في زمان تكلم فثبت ان هذا عموم المجاز على ان عموم
المشترك مبني على ان عدم وجدان النقول على بطلان عموم المجاز فيجتهم الدليل
على انه ليس بثابت على بطلان عموم المجاز اذ جاز ان يكون ثابتا على بطلان عموم
المجاز ولم يشتهر واو عن الراوي كما ان عموم المجاز لان لفظ اذا دار بين الحذف والمعنى
كان الحمل على المجاز اولى من الحذف لان في الحذف كثرة الابهام وفي المجاز قلة الابهام
اذ في الحذف ابهام من حيث اللفظ والمعنى جميعا وفي المجاز ابهام من حيث المعنى ومحل اللفظ
على ما كان فيه قلة الابهام اولى من حمل اللفظ على ما لم يكن فيه كثرة الابهام وقول الخصم
على ما كان فيه قلة الابهام اولى من حمل اللفظ على ما لم يكن فيه كثرة الابهام وقول الخصم
معلوما محمول على ما يكون صحة حمل المعنى لا على تقدير الكلام ومع ان بيع بان هذا النص يكون لاثبات
المدعى والزام على الخصم لان المراد بهو المشترك عموم المجاز وهو يعني معنيين احدهما ارادة
المعنيين من لفظ واحد لا يجتمعين في مفهوم واحد وثانيهما ارادة المعنيين من

الحكم اريد من هذا النص **فان قيل** ان موافقة الحكم للدليل لا يتقرر ان هذا الحكم اريد من هذا الد
ليل لان الحكم بالاجتماع على كلواحد من المعنيين العين موافق من قوله العين جسم مع ان هذا الحكم لم يرد
من هذا الدليل وكذلك موافقة الحكم للدليل لا يتقرر ان هذا الحكم اريد من هذا الدليل **اجيب** بان
ما وضع لمعنى وهو صالح لذلك المعنى يكون ذلك اللفظ متناولا لذلك المعنى ويكون ذلك اللفظ
عند كلو احد من هذين المعنيين بمنزلة لفظ واحد وهنا ارادة المعنيين المجازيين من لفظ واحد لان الحمل حقيقة في فعل الجوار
ح والعرف ولو اراد يلزم عموم المشترك فلا يصح التمسك بهذا النص لان في موضع النزاع تمسك بدليل الذ
ي هو مركب من المقدمات الثلاث فلا يلزم عليها الخصم وعلى البطلان عموم المشترك الخصم بقي بدليل ولو
سلم فلا نسلم انه يلزم عموم المشترك الذي هو بطلان الباطل هو الذي كان لفظا لا معنويا واللفظي
ما وضع لمعنى كلو احد من المعنيين بوضع على حدة والمعنوي ما اريد من اللفظ معنى واحد هو عام من
حيث انه يصلح كلو احد من المعنيين بوضع واحد فالمعنوي يصلح للعموم والمشترك لا يصلح للعموم
وبينهما تباين فلا نسلم ان عموم المجاز بطل عند الخصم فان الخصم يقول والان كان يلزم عموم المشترك لكن
عموم المجاز ولو سلم فلا نسلم انه بهذا عموم المجاز بل انه عموم المشترك لان لفظ الحكم محذوف كما قال
العلماء تقدير هذا النص ان حكم الاحكام موقوف بالنية والحذوف كالمقرر واذا كان ملفوظ بلفظ
اريد منه المعنيين فيكون من قبيل عموم المشترك لا من قبيل عموم المجاز على ان ابي حنيفة رح لم يخرج
لاثبات المدعى بهذا النص فان كان بهذا النص لاثبات المدعى بهو عدم ارادة الحكم وبنوية من هذا
الدنيوية من هذا النص فلا يكون هذا النص الزام على الخصم فان الخصم يقول والان كان يلزم عموم المشترك لكن
بهو بالاتفاق عندكم لا عندنا فلم يكن الزاما على الخصم وان كان الالزام على الخصم فلا يكون لاثبات
المدعى لان الخصم يقول ان عموم المجاز وان كان باطلا عندنا لكن ليس كذلك عندكم
بان يريد حكم الدنيوية **اجيب** عن الاول بان الثواب اريد من هذا النص بدلالة الاجماع لان اجماع السلف
على بعقد على تمسك بهذا النص في التوقف الثواب اليه النية وتمسك بدليل الخاص يكون اذا

كان

لفظ واحد مجتمعين في مفهوم واحد فالاول باطل عرفا وجايز عند الخصم والثاني باطل عند الاكل

فان قيل هذا الجواب منافيا لكلمة اولان كلمة او يقتضي احد الامرين اجيب بان كلمة او بمعنى الواو

وقوله يلزم عموم المجاز عطف تفسير لقوله يلزم عموم المشترك قال تعالى لما يصح ارادة حكم الاية

منه من هذا النص فلا يصح التمسك بهذا النص في شرائط الصلوة في سائر العبادات مع انه يصح تمسك به

اجيب بان عدم الثواب عند عدم النية اريد به من هذا النص عدم الثواب بل يلزم عدم الصحة

فيكون ارادة عدم الصحة عند عدم النية التزاما ونحن لا نبغي ارادة عدم الصحة من مطابق

ويرد عليه اي على قوله عدم الثواب لا يستلزم عدم الصحة ان هذا ينتقض بوجود الامر بعد الحدث ان

يكون الصحة عبارة عن ترتب الغرض وثانيا بان لا يكون الغرض من الثواب ولا نسلم ان الصحة

عبارة عن ترتب المتعقبين فلا يكون عدم الثواب مستلزما لعدم الصحة لان اسقاط الواجب

يكون باتيان عين المامور به مع رعاية الشرائط والمسلم لنا ان الغرض من الثواب بل

عبارة عن اشتمال احكام الشرعية وعدم الثواب لا يستلزم عدم اشتمال احكام الشرعية لان

الاشتمال يكون باتيان عين المامور به مع رعاية الشرائط اجيب بان صحته عبارة عن ترتب الغرض

وبهذا ثبت بدلالة الاجماع لان اجماع السلف قد انعقد على صحة حكم الشرع اذا كان لم يكن

الغرض مرتبا عليه فعلم من دلالته ان صحته عبارة عن ترتب الغرض واعلم ان الثواب عين

الغرض بقوله تعالى اذا ذكرتموني اي بالطاعات والذكر كم بالجنة والمغفرة بغفرانه والجنة بما

الاجر فعلم ان الغرض من الطاعة ليس الا الثواب والجواب على مذهب المحققين ان الثواب

لازم للصحة لان المامور به لابتلاء الناس فيجاز تقدير ترك المامور به لزم العذاب والشقاء

الازم يستلزم انتفاء الملزوم ويرد عليه اي على دليل الاول ان هذا الدليل مشترك الزام

الزام للنفس بوجوب على الثواب بل ايضا لا يصح لانه يخرج منه الحج بالذرية

مرتب

عن الالتزام مع رعاية المذيلة كما خرج به في عبارة هذا السني الفن فلا يرد ما اورد بعض المحققين

انه كيف يكون اللام اسما مشتقا من الالتزام مع ان المشتق لا يكون الا فعلا او اسما او

يكون من قبيل الصفة كاسم الفاعل والمفعول ولفظ اللام ليس كذلك بل هو اسم جامد لا يكون مشتقا

عن شيء من قبيل الالتزام مركب من ثلاثة احرف مجرد والمزيد فرع المجرد والفرع لا يكون ما خذ اشتقاقه

الاصل وذلك لانا نريد على تقدير الاشتقاق العرفي فلا حاجة الى ان يقال المثال ما يكون فيه

مجرد الاخير والغرض كما صرح به صاحب المفتاح في الشرح فكذا اذا حلف لا ياكل فاكهة

ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة ويحنث عند ابي يوسف لتصرف

معنى المطلوب مع اللام وهو القوة في المثل الاول وبزيادة الزاي زيادة المعنى المطلوب في المثال

الثاني لانها من الفكاهة بمعنى عبارة عن التفكه والتلذذ بتهيئة ما به القوام وفي العنب عين الغذاء

موجود فكان معنى المطلوب ذا زيد فيه اعلم ان الزيادة في المعنى المطلوب في الثاني ليس الا

بحسب بعض الرأي قبل تعلق النظر واما بعده فليس بزيادة هو تصور في المعنى المطلوب وهو التفكه

والتغيية لان الاكل اصالة اما انما قصر معنى التغيية والا لوجب الالحاق سائر الفواكه

كما في الطرائف الحق بالسارق لزيادة في المعنى المطلوب وبهذا اندفع ما اورد من

ان الزيادة موجبة للالحاق كما في الطراز للاخراج قال الشارح العلامة الموصلي ويجب ان يكون

القرائن بحسب العرفية اما الاستعمال ايها العرف سواء كان عاما او خاصا او المحاورة او المقال

فاشار الى الاول الذي هو الاستعمال بقوله بدلالة العادة والثاني الذي هو المقال فتمثال احدهما

عام المتكلم والآخر خاص ما تكلم فيه فاشار الى الثاني الذي هو خاص ما تكلم فيه بقوله بدلالة محل

الكلام والى الاول الذي هو عام المتكلم بقوله بدلالة المعنى يرجع الى المتكلم والثالثة الذي

هو المقام الى قسمان احدهما ما يكون مما في الكلام قرينة لفظية تنتظم الى

فلم يثبت الاشتباه اجيب بان كلمة اذ في الاصل موضوعة للسوال عن مطلق الشيء يعني من الذاة والصفة

ثم وضعت في اصطلاح المتاخرين للسوال من الذاة وبهذا الاصطلاح لم يجز ان يقال موسى ام فتيت الا

استهزاء فلهذا لم يخرج بهذه الزيادة الجواب عن كونه جوابا وبدلالة السياق المتكلم اعلم ان

السياق عبارة عن القرينة اللاحقة والسياق عن القرينة السابقة والمراد بهنا من السياق القرينة

اللفظية منتظما بالمحققين لاحق او سابقا كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

انا اعتدنا للظالمين نارا سلمنا ان هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن للكفار ان يختاروا ايا

مريد شاء وكفى قوله انا اعتدنا للظالمين نارا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ العذاب على الاختيار

بما يتخير فيه واذنا والبتة بالظالم وبهذا القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الا

مريد من هذا القبيل والا يكن لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان بمن شاء ايمانه

واما الثاني فبدلالة العقل وكذا بدلالة اللفظ على التفسير الرفع لفظ حظ كزيادة المعنى في بعض الا

مزاوده والتفاوت في بعض الافراد او باعتبار ما خذ اشتقاقه بان يكون لفظ متداولا لا فراده بعد

على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى قصور المعنى او للزيادة او ما خذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل

كل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث وكان القياس ان يحنث فرق عموم لحم السمك لا نظرا حقيقة و

لهذا لا يصح نفيه وقد سماه الله تعالى لحما كما في قوله تعالى كلوا منه لحما طريا ولكن يختص بدلالة العرف اشتقاق

لكونه مشتقا من اللحم وهو الذرة وهو القوة وبقاء التحم العقار اي الشد والنواحي اللحم بمعنى فيه

باعتبار ما تولد من الدم وليس للسمك اذ ولا دم لما عاش في الماء وليتوسط الاربع فكان في لحمه قصور

من حيث المعنى وقصر في اللفظ اي ما له قوة كاللحم كالحوا لحم السمك والقصر عارضه ظهور ان كان حقيقة

فيه وليس المراد بالاشتقاق الاشتقاق العرفي بل المراد به اعتبار مناسبة اللفظ المتاخر بحسب الوضع

اللفظ المتقدم بحسب الوضع في المعنى بنوع مناسبة مع الشعور اجمالي المادة ولا شك ان وضع اللام متاخر

عن الا

اللفظ اعتبر فيه المجاز سابقا او لاحقا وهو الذي اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم او اقترانه
بما يكون قرينة لفظ بنفسه اي يكون قرينة لفظ الاخر بما خذ اشتقاق اللفظ الذي
اعتبر فيه المجاز واليه اشار بقوله وبدلالة اللفظ بنفسه والمقابلة بحقيقة بين العا
دة والحس والعقل وقد ترتقي الى الاصل والقائل وامّا الثالث فكما في لال الكل من هذا ا
لمخلة انتهى حاصله على ما فهم من ظاهر كلامه ان بين هذه الاقسام الثلثة مقابلة حقيقة
لما بين هذه الاقسام وبين اقسام الية ذكره المصنف وكذا بينها وبين نفسها فلا مقابلة
فيها حقيقة وقد اشار الى الاول الذي هو العادة من حيث انها تجمع مع التقسيم الاخر كما
في مسئلة الحالف بالكل اللحم حيث قال وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة الية -
تركبت فيها الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بالعرف والاضافة بين دلالة العرف
ودلالة اللفظ في نفسه واشار الى الثالث الذي هو العقل من حيث انه يجمع مع التقسيم
الاخر كما في مسئلة الحالف بالكل اللحم حيث قال وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة
الية ذكر المصنف كما في اية الكريمة من شاء فليكفر من الاية حيث قال وكذا الكفر يقع الامر
بالكفر مجاز للتهويل بدلالة العقل وبقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا واما الثا
لث الذي هو الحس فلم يتقدم الاشارة كذا الك اليه في سابق كلام لينتظر كما الحس يجمع
ما ذكره المصنف ويمكن ان يقول المراد بالاشارة وجود الاشعار لا الاشعار بترك الحقيقة بدلا
لته العادة والعقل وهذا توضيح كلامه ويرد انه ليس بين الاقسام الثلثة مقابلة
الحقيقة لان صاحب التوضيح قال في قوله لا اثر يبنى هذا البيت ترك الحقيقة حسا وعرفا انهم

الا ان

الا ان يقال المراد بها ان الاقسام الثلثة لما يترك به الحقيقة بدون الاخر اجز التقسم لا
خرج بهذا الثلثة بهذا ما حصل لي والله تعالى اعلم بالصواب واما الصريح فمثل قوله انت
واضرتك ووهبت فان قيد لما لم يرد بتعريف الصريح هو ما ظهر المراد منه بهذا ظهورا
تاما وابتداء بالاضافة بان في الاضافة والا لدل على الحكم ايضا لا تعريفه فليهذا لم يذكر التعر
يف للاختصار فان قيد بهذا التعريف ليس بمانع عن دخول غيره اذ يدخل فيه النص والمفسر
لانه يظهر المراد منها اجيب بان دخولها فيه ليس بمضر لان اقسام التقسيم الواحد يجامع بعضها
الاخر ولو سلم فقيد الاستعمال مراد فيه فخرج منه لان المراد منها ظهر بالقرينة اللفظية بلا با
الاستعمال وحكم تعلق الحكم بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول الرجل لسائله فجر على انه انت
طالق او انت حر يقع الطلاق والاعتاق بوجود صريح لفظها وقيامه مقام معناه
بهذا التفسير يقول بعين الكلام اي الكلام قايم مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من نظر الى
ان المتكلم اراد ذلك او لم يرد حتى استغنى اكثر الصريح عن اشباه حكمه عن العزيمة اي
النية لان الكي جهة الى النية تميز بعض محتملاته فاذا تعين الوارد من المحتملات مرادا بالا
ستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اكثر الصريح ظاهر المراد اكثر الظهور ابتداء بحسب الاستعمال
فلا يحتاج الى النية المتكلم اعلم ان على ما ذهب علماء علم البيان من مباينة بين المجاز والكناية
من وجهين الاول ان في الكناية انتقال من اللازم الى الملزوم وفي المجاز انتقال من الملزوم الى

اللازم والثاني ان يصح الجمع بين الارادة بين المكنى عنه ومعنى المعنى وفي المجاز لا يصح الجمع
بينهما في الارادة قال فيل ان الجمع بين الموضوع له وغيره غير جائز وبينما ارادة المكنى
عنه قصدا والمعنى المعنى تبعا وعليه ذهب الاصوليين بين الكناية والمجاز عموم وخصوص
من وجه وهو يتضح بثلثة مادة اصدق اجتماعية وثنائيها وثالثها افتراقية ومادة الا
جتماعية كالمجاز الغير المتعارف وهو مادة الافتراقية من جانب الكناية مجاز كالمجاز المستعمل
ومادة الافتراقية من جانب الكناية كالحقيقة المهجورة والغير بين الكناية والحقيقة
عموم وخصوص من وجه فالمادة الاجتماعية كالحقيقة المهجورة ومادة الافتراقية من جانب
الحقيقة كالحقيقة المستعملة ومادة الافتراقية من جانب الكناية كالمجاز غير المستعمل
والمابين الصريح والمجاز الغير المتعارف عموم وخصوص من وجه فالمادة الاجتماعية مجاز المتعارف وما
دة الافتراقية من جانب المجاز غير المستعمل ومادة الافتراقية من جانب الصريح الحقيقة
المستعملة وبين الصريح والحقيقة المستعملة ايضا عموم وخصوص من وجه فالمادة الاجتماعية
الحقيقة المستعملة ومادة الافتراقية من جانب الصريح المجاز المستعمل ومادة الافتراقية
من جانب الحقيقة المهجورة وحكم الكناية وهي ما استتر المراد فال قيد لما لم يذكره لتعريفه وابتداء
بالحكم اجيب بان في ذكر الابتداء اشارة الى التعريف فان قيد بهذا التعريف ليس بمانع لدخول فيه
قسم التقسيم الثاني كالمخفي والمجمل وغيرهما لان فيها ايضا المراد مستتر اجيب بان دخولها غير مضر
لان اقسام التقسيم الواحد يجمع مع اقسام التقسيم الاخر لان استتر المراد فيها بنفس الكلمة وفيه نظر لانه
فيلزم بهذا التعريف لا يكون جامعا او يخرج الضمائر لان استتار المراد فيها بالوضع لا بالاستعمال

اجيب

بالنكاح وقد يكون بغيره فالمتبادر المراد من جهة المحل الذي يظهر اثره فيه لا ما ذكر اي فعل اراد
وان كان معناه الذي هو مراد معلوم من نفسه فلذلك اذا رجع الابهام الذي بينا فاجبت اي
بهذه الالفاظ الكناية الحقيقة فلتسميت اي بهذه الالفاظ بذلك اذ ليس اسم الكناية مجازا اي
من حيث المجاز فان حيث ان المعلومية لا ينفكوا العالم ان يراد معلومية المعنى المراد ومعنى اللغوي
فان كان الاول فلا نسلم ان المراد فيه معلوم بل الابهام فيه اقوى من قوله فلان طويل النجاد وهو
كناية حقيقة من دخول القاعدة فيكون بهذا ايضا كذلك وان كان الثاني فسلم لكن معلومية معنى
اللغوي ليست منافيا من الكنايات الحقيقة كما في طويل النجاد لان معنى اللغوي طويل النجاد
معلوم مع انه كناية من طول القامة قيل في جوابه ان بهذه الالفاظ كناية مجازا لا حقيقة لا
ان مبنى الكنايات على الانتقال من اللازم الى الملزوم وبهذا هو الامر في الكناية وليس في هذا
انتقال قلنا لم يجب فيها الانتقال لا يكون كنايات حقيقة وفيه نظر لان بهذا اصطلاح على علم
البيان وهو ليست بحجة علينا ولو سلم ان هذا اصطلاح الاصوليين ايضا فعلى هذا يكون غيرها و
لحقيقة والمجاز غير المتعارف الذي فيه انتقال من اللازم الى الملزوم كنايات مجازا لا حقيقة
مع انهم معترفون بانها كنايات حقيقة لا مجاز او عجبا بهذا انتقض من دليل اما دليل آخر لا بانه
المذكر الاول وهو باطل فان الاولى ان يقول ان جوابه ان بهذه الالفاظ كنايات مجازا لا حقيقة لان
الكنايات ما هو المراد فيه مستتر الذات وفي هذه الالفاظ المراد معلوم لا ذات لكن الاستتار فيه
لخصوص المحل الذي هو كيف لذلك المرأة الا ترى انه لو استعمل بهذه الالفاظ في محل آخر كما اذا
قال بانت سعاد مني او قال هذا الطعام حرام عليه على لم يستتر مراده والبعض مراد المتكلم بقوله لانها
معلومة المعاني انها معلومة المراد لذاته والمجاز بالعكس الاول الصحيح لان بهذا الدليل نظرا الى
منع الاستتار في هذه الموارد على علم البيان وهو ان بهذه الالفاظ كنايات حقيقة لان في بهذه

الالفاظ

الى الزائد وصفا في البائن والاصلي في الاكثر منها الواحد فلذلك الواحد به ومن رجعي لا يقع به الاكثر
وان نوى وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا عن عبارة عن الطلاق فلا يفيد الاكثر اثنانه
بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من قوة المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو العدد اذ لا يعتبر عدة قبل
الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق واعترض عليه بان بعض الزوم الاثنين
بهذا الاستعارة لان العدد اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق وطلقتك وطلقتك او طلقي نفسك
والكل غير صحيح اما ثالثة الاول فلاختلاف في الصيغة لان اعتد امر والاول والثاني ليس بامر بل
والثالثة اخبار او انشاء وليس بامر ولا بد للاستعارة من التوفيق في الصيغة من حيث ان هيئة كلوا
حد منهما يكون مناسبا لاحد اما الرابع فلانه لو قال لها طالق لا يقع الطلاق به وان نوى فكيف
ان لا يقع به اثنين والامر ليس كذلك اجيب بانا نجعل مستعارا عن قوله كوني طالق وذلك يوجب
وقوع الطلاق به لانه سبب الطلاق بسبب وجوب الاعتداد في استيعاب الكم للسبب فان قيل كيف
يجوز ههنا استعارة المسبب للسبب وقد ذكر تقويا اي فيما تقدم اجيب قد بين ان السبب اذا كان
مختصا بالسبب جازت الاستعارة منه للطرفين والعدة مختصة بالطلاق الطلاق لا يكون العدة لا
يختص بالطلاق فانها تجب على ام ولد من غير طلاق وتجب بالوفاة وبهذا ثبت ان الطلاق لا
يقتضي لما صارة هي فراش اذ لو كان المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش يتبعها بالطلاق فوجب العدة
لانها ثبت بالشبهة واما العدة التي في الوفاة فليس لعدة حقيقة لان العدة حقيقة ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم وفي الوفاة ليس كذلك بل يجب لتعداد ولهذا شرع بالاشهر لا بالاقراء
لحيض ولكن الكل يسمى عدة ولهذا ذكر محمد رحمه الله في الجامع لفظ اعتدي
اذ هو لتصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد و
يحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فان نوى ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء

وقبله

عن البيان الا اظهار المراد والضمير في انه راجع الى الكنايات تبادر المذكور فلا يرد ما قيل ان
المطابقة في التذكير والتانيث شرط وبذا ليس كذلك بل وان التنوع او ما يقوم مقامه من
دلالة الحال بتزوال الجهل فيها من اعتبار المراد والتردد وظهر انه هذا التفاوت فيها
ارجع الاحكام التي يسهر بها التباهة عند الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب
الموجبة للعقوبة مالم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة ثلوذ بها
معت فلانة او وقعتها او وطيتها لا يجوز ان يكون كناية او ذهبت بها فان قيد اذا قال انه اراد بها الحر
انثة ذان فقار الثالث هو كما قلت يجب عليه الحد مع انه قد ذهب الزمان كناية قلنا ان كان
التشبيه يوجب العموم فكانه قال انه موصوف بجميع الصفات التي وصفت بها من جملة ذلك
وصف الزنى والعام بمنزلة الخاص فكان بمنزلة الزنى اليه قطعا فيجب فيه الحد كما في قول علي رضي الله عنه
كما هاتيك واسوالهم كاسوالهم فانه اراد الكاف جميع ما يعقل وفيما يثبت وفيه نظر لانه على
هذا لا نت كالحمر ينبغي ان يعتق العبد فيها اذا قال المولى لعبده انت كالحمار لان الكاف التشبيه يوجب العموم
في المحل الذي يقبله مع انه لا يعتق اجيب عنه انه انما لا يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في
حق الدم ووجوب العبادة وغير ذلك فلا يصار الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال ان قوله صدقت يفهم منه اعتبار الظاهر تصديقا بالنية الى
الزنا اجيب ان الظاهر لا يكفي لايجاب الحد لانه يحتمل وجوبا مختلفة بخلاف قوله هو كما قلت
لانه بمنزلة الصريح بنية لانه لا يحتمل وجها آخر فهم من الكلام فاعترض على قوله الكاف للتشبيه
وهو لا يكون الا بان يكون ذا نيابان جامع درية حالة الطيف او غوه منه وظهر الجواب الذي لا يكون
ان الذي ذكرتم ينبغي ان يكون بمنزلة الصدقة لانه لا يكون الذين حقيقة فتدبر فان قيل
عنه هو لا يخلوا اما ان يترجح المحذوف هو الرجاء او اليه ما قاذف به وهو الكلام وفي كلا هما

ينبغي

واقتضاية وكذا عبارة المفسر الخ وكذا الحكم الجيب عن الاول نقول انه تفسير بالجائز لكن هذا التفسير مباحثة والغرض
منه ان العلم بالاحكام لا يحصل الا بالاستدلال فلهذا فسر بالاستدلال وعنى الثاني انه ليس المراد بالنص
المعنى الاصطلاحي الذي هو القسم من اقسام الثاني بل المراد بالنص المعنى اللغوي اعني لفظ القرآن او
اللفظ الذي يفهم منه المعنى فح يشتمل الاقسام كلها ثم لا يرد ان تعريف كل واحد من عبارة النص الخ
وجل من نفس الاستدلال والثالث من الاستدلال بعبارة النص والثالثة من نفس العبارة والرابع من حكم
الثابت بعبارة فان الاول عبارة عن استحضار الذهن فيما لا تراه الموتر مثل استحضار الذهن من الدخان
ان اراه النار وقيل على العكس وهو استحضار ذهن من الموتر مثل استحضار الذهن من الدليل
الى الوجوب وهو المراد ههنا لان البحث في هذا العلم عن الادلة والثاني هو العمل بما سبق الكلام
له يعني هو عمل المجتهد لاجل اشتباه الاحكام عن الادلة لا عمل الجوارح والثالث وهو اسم للكلام
سيق لمعنى قصدا الى هذا اصالة والرابع اسم للمعنى الى الحكم الذي سبق الكلام له ثم اعلم انهم
اختلفوا العلماء في اقسام القسم الرابع وقالوا في وجه الحصر ان المستدل لا يخلوا اما ان استدل
بالنظم او المعنى فان استدل بالنظم فان لم يفد الا يخ اما ان يكون النظم مقصودا بالسوق للمعنى
او لا فان كان الاول فهو المسمى بالعبارة وان كان الثاني فهو المسمى بالاشارة وان استدل بالمعنى
المعنى فهو لا يخ اما ان يكون ذلك المعنى مفهوما لغة او عقلا او شرعا فان كان الاول فهو دلالة
النص وان كان الثاني فهو المقتضى فان كان المنظور في العبارة والاشارة النظم فكلاهما من اقسام النظم
والثاني المعنى فكلاهما من اقسام المعنى وقد يفهم الكل منهما وقالوا في وجه الدليل ان
المستدل لا يخ اما ان استدل بالمعنى او المعنى فان استدل بالمنطوق فهو اما ان لم يفد الا يخ اما ان
يكون مقصودا بالسوق او لا فان كان الاول فمسمى ذلك المعنى بالعبارة وان كان الثاني فمسمى ذلك المعنى بالاشارة وان استدل بالمفهوم فهو ايضا لا يخ اما ان يكون مفهوما لغة او

عقلا

او عقلا او شرعا فان كان الاول فهو المسمى بالدلالة وان كان الثاني فهو المسمى بالمقتضى فكان
منظور المستدل في الكل المعنى فكان الكل من اقسام المعنى والفرق بين المعنى المنطوق و
المفهوم ان المنطوق اسم لمعنى المطابق او التضمن او اللازم او المتاخر وما لوا ذا لا معنى
لمفهوم فهو كالاول اللازم المتقدم كالملك على العتق فان قيل اللازم المتقدم والمؤخر كلاهما محل
التزام للنص فكيف جعل اللازم المتاخر من قبيل معنى المنطوق والمتقدم من قبيل معنى المفهوم وهذا
تحكم محض بل كلاهما من قبيل معنى المنطوق او المفهوم قلنا المراد بالمعنى المنطوق ما هو مدلول عليه
اللفظ بدلالة مطردة شائعة فكان نسبة الازم المتاخر الى الملزوم كالنسبة المعلولات الى
العلل ودلالة العلل على المعلول بدلالة مطردة شايع فكذا دلالة الملزوم على الازم المتا
خر بدلالة مطردة شائعة فكان الازم المتاخر من قبيل المنطوق والمراد بالمعنى المفهوم ما لا
يكون مدلولا عليه اللفظ بدلالة مطردة شائعة فكان نسبة الازم المتقدم بالنسبة الى الملز
وم كالنسبة العلل الى المعلولات ودلالة المعلولات على العلل ليس بدلالة مطردة شائعة فكذا
لك دلالة على الازم المتقدم فكان الازم المتقدم من قبيل معنى المفهوم وقد يفهم الكل من اقسام
المنظوم وقالوا في الوجه ان النظم الدال لا يخ اما ان يكون دالا على احد معنيين الثلثة اعني المطابقي
او التضمني او الالتزامي فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون مقصودا بالسوق او لا فان كان الا
ول فهو عبارة النص وان كان الثاني فهو اشارة النص وان كان الثاني اي لا يدل على احد معا
ني الثلثة فهو ايضا لا يخلوا اما ان يدل على اللازم المتقدم او فان كان الاول فهو المقتضى وا
ن كان الثاني فهو ايضا لا يخلوا اما ان يكون دالا على الحكم بواسطة المعنى بحيث يكون علية المعنى للحكم
مفهوم المثلثة فهو ايضا لا يخلوا اما ان كان الاول فهو دلالة النص وان كان الثاني فهو من
قبيل وجوه الفاسد فان قيد المفهوم منه بالحصر اولا ان المعتبر في العبارة بشوة سوق القصدي

وفي الاشارة نفي السوق القصدي لا التبعي لان نفي السوق التبعي لا يتصور فعلى هذا لا يظهر الفرق بين العبا
رة والنص والاشارة والظاهر لان السوق القصدي كما كان في العبارة كذا الكرفي النص وعدم
السوق كما كان في الاشارة كذا الكرفي الظاهر مع ان العلماء فرقوا بين العبارة والنص والاشا
رة والظاهر وثانيا ان فيه مخالفة لما تقرر عامة الاصوليين ان السوق في العبارة اعم من
القصدي والتبعي واعتبر تم القصدي دون التبعي فيتجه قلنا عن الاول ان العبارة والاشارة من
اقسام الاستدلال والنص والظاهر من اقسام البيان فكان في الحقيقة قسام التقسيمين وقد
تقرر بين العلماء ان بين اقسام تقسيمين المتباينين بالذات غير لازم بل التغاير بالاعتبار كا
في وهو موجود لانه جاز ان يسمى بالعبارة من حيث الاستدلال وبالنص من حيث البيان
وبالاشارة من حيث الاستدلال وبالظاهر من حيث البيان وعن الثاني ان المخالفة عن الا
صوليين ليس بمضر لان اللازم علينا بيان حق ليكن اقسام الكتاب لا متابعة الاصوليين ولا
نا عمم الاصوليين السوق في العبارة من القصدي والتبعي لضرورة اشتباه الفرق عليهم ولا اشتباه
علينا فان قيل ان هذا وجه الحصر غير مستقيم لان فيه بطلان الحصر المسلم عند القوم وهو ان
دلالة اللفظ على المعنى منحصر في دلالة الثلثة اعني المطابقي والتضمني والالتزامي ودلالة اللفظ
على الحكم بواسطة المعنى بحيث يكون علة المعنى للحكم لغة لا يكون من الدلالة الثلثة قلنا
لا نسلم ان فيه بطلان الحصر هو مسلم عند القوم لان المراد بنص اللازم اللازم المتاخر والمتقدم
لا المطلق وجاز ان يكون دلالة اللفظ على الحكم بواسطة المعنى يكون علية المعنى للحكم مفهوم لغة
من قبيل اللازم المقارن اذ بين العلة والمعلول مقارنة ذاتية كالمقارنة بين الاذى
وحرمة التافيف زمانية واذا ثبت المقارنة بين الاذى وحرمة التافيف بين الاذى وحرمة
الشتم والضرب ايضا وهو التزام فان قيل ان هذا وجه الحصر غير مستقيم لانه يلزم منه اندراج

القياس

في وهو الاندراج

القياس في الوجوه الفاسدة لان علية المعنى للحكم في القياس ليس مفهوم لغة واللازم باطل فالملز
وم مثله وهو وجه الحصر قلنا لا يلزم اندراج العالقياس في الوجوه الفاسدة اذ المراد بالنظم ليس
مطلق النظم بل النظم الدال على الحكم بطريق القطع بلا مدخلية الراي والقياس ليس كذلك فان قيل
فعلى هذا يلزم بطلان الحصر من وجه آخر وهو دخول القياس المنطوق في الاقسام لانه لا مدخل للراي
فيه ايضا فيكون من اقسام الوقوف خمسة قلنا اختلف العلماء في القياس المنطوق فقال بعضهم انه
مندرج في العبارة وقال بعضهم انه مندرج في الاشارة فلا يبطل الحصر وتغير المعنى المفهوم لغة
ان كل من علم باوضاع اللغة يفهم بمجرد السماع علية ذلك المعنى للحكم فان قيل فعلى هذا يخر
ج كثير من دلالة النصوص من هذا التفسير المعنى المفهوم لغة واحدة منها كوجوب الكفارة في
الاكل والشرب بدلالة النص الذي ورد في الوقاع بعلية افساد الصوم الرمضان ومنها
جلاء ما بين اللغة الشافعي ولم يفهم ذلك المعنى بدلالة عدم وجوب الكفارة في الاكل
والشرب عنده بل انه منكر لذلك المعنى ومنها كوجوب الحد في اللواطة بدلالة النص الذي ورد
في الزنا بعلية قضاء الشهوة في محل حرام محترم ومنها جلاء ما بين اللغة ابو حنيفة ولم
يفهم ذلك المعنى وان فهم ترتب الحكم بلا مذاكرة قلنا ليس تفسير معنى المفهوم لغة كذا لك بل
تفسيره ان بمجرد السمع يفهم علية ذلك المعنى وهو اعم من ان يفهم الكل من علم باوضاع
اللغة للغة او البعض وفي مواد النقض وان لم يفهم الكل يفهم البعض فان قيل فعلى هذا
التفسير يلزم المخالفة لما تقرر عامة الاصوليين وهو ان تفسير المعنى المفهوم لغة ان يفهم
كل من علم باوضاع اللغة دون البعض قلنا ليس المخالفة لان التفسير عامة الاصوليين مبناه
على الاعم والاغلب وهو ان الاعم والاغلب ان معنى المفهوم لغة هو ان يفهم كل من باوضاع
اللغة وما ذكرنا مبني على قدر الضرورة وهو ان الضرورة في المعنى المفهوم لغة فهم البعض

دون الكل فان قيل فعلى هذا اي فهم البعض دون البعض الكل يلزم المخالفة من كلام صاحب التوضيح
حيث قال في تفسير المعنى المفهوم ان يفهم كل من علم باوضاع اللغة بمجرد السمع علية لذلك الحكم ثم قا
ل في التفريع فان فهم البعض دون البعض لا يكون من قبيل معنى المفهوم لغة قلنا المخالفة ليس
مضر لنا لان الاختلاف بيننا وبين صاحب التوضيح مبني على اختلاف المذهبين فان كلامه مبني على
قول شمس الائمة الرخسي وهو يشترط فهم الكل وقول الشيخ مبني على قول فخر الاسلام وهو لا يشتر
ط فهم الكل بل البعض فان قيل فعلى هذا يبقى الاعتراض في كلام صاحب التوضيح في مواد النقض
فان صاحبه قائل بدلالة النصين المذكورين مع ان ذلك المعنى ليس مفهوم لغة عند الكل من سمع
اللغة لان في صورة الاكل والشرب ليس للقوال الشافعي وهو من اجلاء ائمة اللغة وفي صورة اللو
في اللواطة لا يفهم اللغة ابي حنيفة الامام من اجلاء ائمة قلنا في الجواب عنها اي مواد النقض لا نسلم انهما
لم يفهما اللغة لكن منع الحكم عن العلة لمانع ولا نسلم لنا علية على ان الشافعي يفهم اللغة في
الاكل والشرب وهو افساد الصوم الرمضان لكن النص اذا كان معلولا بالعلة وفيه وصف رتب
الحكم على الوصف كما في النص المذكور وهو في قصة ماعز حيث قال ماعز هلكت فقال ماذا فعلت
فقال واقعت امراتي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة حيث اضاف الحكم في العتق
الى الوصف وهو هذا الوجه الحصر للاخير لا يصح عند هذا الامة من امثلة الاشارة وهي قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الاية لان هذه الاية جعل العلماء عبارة في استحقاق السهم من الغنيمة لانه
سيق لها بقرينة الصدر هذه الاية وهي ما افاء الله فلله وللرسول ولذوي القربى واليتامى
والمساكين وجعل اشارة في زوال املاكهم وانما لا يصح اشارة لان المعتبر في العبارة و
الاشارة احد المعاني الثلثة وهي المطابقي والتضمني واللازم المتاخر وزوال الملك ليس و
احدا منها لان المطابقي تمام ما وضع له وزوال الملك ليس تمام ما وضع له والتضمني جزءه وهو ليس

جزء

في هو الاول ما بين ... فان قيل ... اي الصوم

جزءه واللازم المتاخر من الملزوم في التحقق وهو مقدم على عدم الملك قلنا لا نسلم انه اشارة في زوال
املاكهم بل هو اشارة بالنسبة اي عدم الملك اي ما خلفوا في دار المكة وهو جزء بالنسبة اي عدم ا
لملك ما فكان من قبيل معنى التضمني لا يقال ان هذا الجواب ليس دافع الاعتراض لان اعتراض المعترض
مبني على تقدير كونه اشارة في زوال الملك لا على عدم الملك ما خلفوا في دار المكة والظاهر ان هذا معنى الق بقو
ل العلماء حيث جعلوا هذه الاية في زوال الملك لا عدم الملك ما خلفوا في دار المكة لانا نقول في الجواب عنها
ان هذا الجواب مبني على تحرير المراد الاصوليين وهو ان المراد من زوال الملك عدم الملك بالنسبة اي ما خلفو
في دار المكة والله اعلم اما الاول فهو اي حكم سيق الكلام له اي لاجله واريد به قصدا اخرج
الاشارة الضمير في به راجع الى الكلام وفي اريد الى ما وهو تغير الثابت بعبارة النص والاشارة
ما حكم ثبت اي في ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اي مثل حكم الثابت بالاول في ان كلا منهما ثابت با
لنظم الا انه اي حكم ما سيق الكلام له اي لذلك الحكم وكلمة ما نافية فان قيل ان التعريف العبارة
والاشارة لا يصح لانه تعريف بالمباين لان العبارة والاشارة من اقسام النظم وعرفهما بالثابت وا
لثابت بهما الحكم وهو التعريف بالمباين قلنا لا نسلم ان هذا التعريف بالمباين بل هو تعريف بالمنا
سب لان هذا التعريف على مذهب من يقول العبارة والاشارة من اقسام المعنى لانه اقسام النظم و
ان سلم فنقول ان هذا ليس تعريف عين العبارة والاشارة بل هو التعريف الثابت بهما على تقدير
حذف المضاف واما التعريف عين العبارة اسم لكل كلام سيق لمعنى قصدا وتعريف عين الاشارة اسم
لكل كلام يفهم منه المعنى من غير سوق فان قيل فعلى هذا يلزم اشتغال بما لا يعني لان المقصود تعر
يف عين العبارة والاشارة لا التعريف الثابت بهما قلنا هذا التعريف وان كان التعريف الثابت
بهما لكن هذا من مساعي الا المنقولة عن فخر الاسلام فنا سل اتباع له والغرض من الشارح التنبيه الى ا
لتعريف عين العبارة والاشارة يفهم من التعريف الثابت بهما كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين

الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق البيان ازالة ايجاب ازالة وجوب سهم
من الغنيمة لهم وعينا اشارة الى ذوال املاكهم اليه الكفار باستيلائهم لان الله تعم
وصفهم بالفقراء من لا يملك مقدار النصاب وان من بعديده من المال هو فقير امجازا لا حقيقة وهو حق
بالارادة فيشترط استمرار اسم الفقراء على المهاجرين الذين كانوا مياسير بملكهم بدليل اضافة الديار
والاموال اليهم الى زوال املاكهم وعين زوال املاكهم مضاف لتلك الكفار واعلم ان قوله تعم للفقراء
المهاجرين بدل من قوله لذوي القربى ومع معطوفاته تفريع قوله تعم افاد افادة العموم على قوله تعم للفقراء
القربى فقط وللرسول ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كما يكون دلالة بان
اغنياء منكم دولتكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوه عنه والتقوا الله ان الله شديد العقاب
للفقراء المهاجرين على ما وصف به في الكشاف واعترض عليه بان الابدال يقتضي اشتراط الفقر في ذوي
القربى وابن السبيل لان البدل مقصود من الكلام بالنسبة المبدل بحكم الشرطية والوسيلة اليه ذكره فكان
تقديره ما افاء الله تعم على رسوله للفقراء المهاجرين الخ فخرج ذوو القربى المصارف هم الفقراء من ذوي القربى وابن
السبيل دون الاغنياء مع ان الفقر ليس شرطا فيهم بالاجماع وايضا قد صرح في الحاشية التلويح ان
هذا بدل الكل ان يكون مجملا للمبدل منه والفقير بحسب الاصطلاح مقابلا لابن السبيل والمساكين
تحقيقا حيث لا يمكن الاجتماع فلا بد لاستقامة البدل مع حمل لفظ الفقراء في الآية الكريمة
على المعنى اللغوي فلا يستقيم الاشارة الى زوال املاكهم الى الكفار واجاب عنه العلامة قراجلو
بان ذوي القربى لما كانوا مظنة الفقر اشترط فقرهم ايضا فيهم ولا امكان الاجتماع معهم فلا دليل على العدول من المعنى المتعين للفقراء الى المعنى المجازي بخلاف المتباينين مطلق لذ
بر انتهى واجاب عنه بعض المحققين وان الابدال عما ذكر عند من لا يقول باغنياء ذوي وامانحن

من يعطيهم فلا ابدال بل هو معطوف بحذف حرف العاطف كما يقال الامير زيد الكبير العمر قد بر قوله في
لفظ الفقراء اشارة الى ذوال املاكهم الخ فان قيل لم لم يعبر بلفظ الفقراء اشارة الى ان
املاكهم زوال الى الكفار بل جاز ان يكون اطلاق اسم الفقراء عليهم باعتبار الاحتياج وقطع طمعهم
وبعد اليد وعدم التمكن عن الامر قلنا ان اطلاق الفقراء عليهم باعتبار الملك حقيقة وفي غيره مجاز
ومع امكان العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز لان الضرورة الى المجاز لا تكون الا عند وجود القرينة
ولا قرينة ههنا فان قيل لا نسلم امكان العمل بالحقيقة لوجود القرينة الصارفة منه الحقيقة الى
المجاز وهو قوله تعم لان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد بالنفي نفي سبيل التعريف
زوال الملك عنهم وتثبيته للكافرين ليس الا السبيل لهم على المؤمنين والسبيل خلاف منه
نسبة الكذب الى الشارع وهو منزه عنه قلنا لا نسلم انه قرينة لان المراد من نفي السبيل على تقدير
تسليم كونه نفي السبيل على الاستيلاء لانه لو كان المراد بنفي السبيل نفي السبيل في الاموال الاضافة
النفي الى الاموال لا اليهم فان قيل اذا لم يكن هذا الآية قرينة يكون سياق الآية قرينة على
ارادة معنى المجاز وهو اضافة تعم اضاف الديار والاموال اليهم في الآية الكريمة وهو قوله تعم للفقراء
المهاجرين الخ قلنا ان اضافة الديار والاملاك اليهم في الآية محمول على المجاز وهو الملكية
باعتبار ما كان لا باعتبار ملك الحالية فان قيل ان آية المذكورة وهو قوله تعم للفقراء المهاجر
ين الخ لا يخلوا عن ارتكاب المجاز في احد المحلين اعني تشبيههم بالفقراء واضافة الديار والا
موال قلنا اختار المجاز في الاضافة دون التشبيه بالفقراء قلنا الاصل في الكلام الحقيقة
ولفظ الفقير مقدم في الذكر على الاضافة والسابق له ارجح او نقول ان اختيار المجاز في
الفقير في الاضافة في النسبة اهون من المجاز في احد طرفي الاسناد فان الشارح
المحقق في النور وقد جعل بعضهم قرينة المجاز في المجاز في لفظ الفقراء اضافة الديار والا

موال اليهم انما تفيد الملك اجيب عنه بان نهاية مجاز باعتبار ما كان وهو فاسد اذ يكون ذلك الا
ضافة مجازا باعتبار ما كان فاسد اذ منتهاه على ان المعتبر في الحقيقة والمجاز وكون معنى المراد من
افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة التكلم لا حالة اعتبار الحكم من النبوة والانتفاء والامر بالا
عكس كما تقرر ثم الاعتبار اما هو للحكم الذي جعل اللفظ من معولاته كما تقرر فيه فعلى هذا اضافة
الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن صار استحقاقهم
الفيئة انتهى كلامه اقول بعناية الله وكرمه قد وضعنا مقدمة وهي ان اللفظ اذا كان
موضوعا لمعنى كلي ثم اطلق ذلك اللفظ على شيء معين فان ثبت ذلك المعنى الكلي الذي هو الموضوع
له ذلك الشيء المعين الذي هو المراد بهذا المعنى باللفظ بالفعل في زمان اعتبار الحكم في اللفظ
حقيقة وهو زمان الذي يقصد المتكلم فيه النبوة الواقع بالنسبة الحالية التي وقع في الكلام لو كما
نت ايجابية او الانتفاء الواقع لو كانت سلبية وهو الزمان يسمونه بزمان الحكم عنه واما
زمان الحكم فهو زمان تعلق المتكلم وهو يسمى بزمان الحكايات مثلا اذا قال اليوم جاء زيد
فزمان الامس فالحال اليوم زمان الحكم اذ هو زمان التكلم والامس زمان اعتبار الحكم لانه زمان نبوة
المجيء لزيد في الواقع وان ثبت ذلك المعنى لذلك الشيء في زمان السابق على زمان اعتبار
الحكم فهو المعنى مجازا باعتبار ما كان وان ثبت في زمان الاحق عن ذلك الزمان فهو مجاز باعتبار ما
يؤول اليه مثلا اذا قال ارقد غدا الدار خمر امس فان ثبت معنى الخمرية لزيد الذي اريقت
في الدار في الامس فهو حقيقة وان صار اليوم خلا وان ثبت قبل الامس فهو مجاز باعتبار
ما كان وان ثبت بعده فهو مجاز باعتبار ما يؤول اليه فالمعتبر في الحقيقة والمجاز زمان اعتبار
الحكم لا زمان الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتبر لما كان زمان اعتبار الحكم لا زمان نفس الحكم فبناء
عليه المجاز على ان المعتبر في الحقيقة كون معنى المراد الذي هو الشيء المعين من افراد المعنى الموضوع

المدة موضع التعارض بينهما فترجح عبارة الثانية على عبارة الاولى وفيه نظر اولا لان التعارض
ممنوع لان المراد بالشطر البعض ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون سنة ربعها ايام البيض وربعها
ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النقصان فى الصلوة والصوم وتركهما والجواب عنه ان النظر
حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصلوة
والصوم مدة البياض مشترك بين الرجل والمرأة لا يصلح سببا لبنيانها النقصان دينهن وبانا لما
ان الشطر هو النصف فى الحقيقة ولكل من حمله على البعض فهو لا يريد انه لا معارضة بينهما بل المراد به

وجه دفع المعارضة زعما منهم ان النظر محقق فيحمل كثيرا ما يريد به البعض وقوله مع اكثره
عشرة حكم فليقبل المحدد بقرينة الحكم ومن اجاب بان اكثر اعمار الامة ستون فقد سبق ما روى ان اكثر
الاعمار ما بين الخمسين الى ستين وقرر البعض ما بين ستين لبلى السبعين فالبؤخذ ستين لانه
ادنى المتيقن وترك الصوم والصلوة مدة البياض لكان مشتركا فلا يتخير ان تركهما الصوم والصلوة
ربع عمرنا على ما ذكر يصلح سببا للنقصان دينهن وذا لكذا ظاهر وثانيا بان قوله مع اكثره عشرة ايام
يدل على عدم الزيادة على عشرة بالاقتضاء فكيف يعارض اشارة الحديث السابق اجيب بان ذا
لكذا الحديث انما يدل على عدم النقصان من خمسة عشرة ايام بالاقتضاء وخبرنا اقتضاء العبا
رة على اقتضاء الاشارة والاشارة قد تقيد مثال التعارض العبارة والاشارة وترجح العبارة ما
لا تتبع ان قوله تقبل احيانا عندهم ويرد تقول سبق لبيان منزلة الشهداء وفيه اشارة ا
لى انه لا يصلى عليهم لانهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحي وكذا قوله ثم وصلى عليهم ان صلو
تك سكن لهم عبارة عن ايجاب الصلوة فى حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما
فان قيل واعترض عليه بمنع الاشارة لم يسق المراد الحيوة الحاسة التى تمنع الصلوة وتمنع
العبارة لان المراد بقوله تقبل وصلى عليهم الدعاء لا صلوة الجنازة لعطف ويترجح عليهم عند اخذ الصد

قته

دلالة وزرة جزء منه وما زاد بخلاف القياس والثالث ان المفهوم فى الدلالة راجع الى المنطوق
بل هو مفهوم ضرورة والرابع ان الشرط فى الدلالة الطرد وهو دوران الحكم مع الوصف وجودا و
عدما كما فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان علة حرمة الاذى فلوان قوما يعدون التافيف كرا
مته وعدمه لا يوجب عدم الحكم الا اذا كانت العلة شخصية لكن ان عدمه لا يكون منافيا الى
العلة بل هو عدم بعدم الاصل والخامس ان الفرق بينهما من حيث الحكم وهو ان حكم الدلالة قطعى وبذا يثبت
بها الحدود والكفارة بخلاف حكم القياس لانها ظنية والسادس ان منكر مبنى القياس لا يكون
منكرا بمبنى من الدلالة ولو كانت الدلالة والقياس واحدا كان منكر احدهما منكرا للاخر والثانى ان يقو
ل الفرق الاول غير مسلم لان كلا من مفهوم الدلالة والقياس مدلول النص للنص ينبغى ان
يقدر كل منهما مفهوما لغة او اجتهادا والقول بان احدهما مفهوم لغة والآخر مفهوم اجتهادا
غير مسلم قلنا سلمنا ذلك لكن اللازم على قسمين احدهما بين وهو الذى يلزم من تصور الملزوم
فهم اللازم على وجه لا يحتاج فى فهم الى التامل والثانى غير بين وهو الذى لا يلزم من تصور الملزوم
فهم اللازم بل يحتاج فى فهم منه الى التامل والاجتهاد والمفهوم فى الدلالة بين و
فى القياس غير بين فان قيل بذا الفرق غير صحيح لان بذا الفرق لا يكفى فى حصول المقصود لان ا
لمقصود من بذا الفرق امتياز الدلالة عن جميع افراد القياس وبعضه وهو القياس بعلة منصو
صة ومفهوم لغة لا اجتهادا كما فى قوله تعالى فلا تقل لهما اف فانه مدرك بالرأى فاعتبر لو انه
بين حيث لا يطرد قلنا ان بذا الفرق غير كاف فى حصول المقصود بل هو كاف لان بذا الفرق با
لنسبة الى القياس المستنبط الا مطلق لان قياس المستنبط بجميع افراده يمتاز عن الدلالة و

لما الفرق

قته فانهم يسكنون اليهم وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل انهم فلا دلالة للآية
على صلوة الجنازة نفيا واثباتا والا لكان يجاب بان تسبيحهم احيانا يقتضى ان لا يثبت شئ من الاحكام الا
مواة فى حقهم غير ان بعض الاحكام اموات فى حق الجواز كقسمة اموالهم وتزوج نسائهم فانهم
كونهم احياء فى حق غيرهم كالانبياء والورثة والاجماع فيما يرجع الى حقهم كالصلوة عليهم بنقيت على
الظاهر بانا نحن نظاهر ان المراد من الصلوة فى قوله تعالى وصل عليهم الاية صلوة الجنازة لانها حقيقة
فيه شرعا وفى الدعاء المحض مجازا والحقيقة احق بان يراد من كلام الشارع اذا ظاهر من المتكلم
ان يتكلم بما حقيقة والله اعلم بالصواب واما الدلالة النص فما ثبت بمعنى النص وبذا التعر
يف لما هو ثابت بدلالة النص لا التعريف عين دلالة النص والتعريف غيره وهو انه اسم لمعنى الذى
يعلم علية لغة قوله لا استنباطا بالرأى وفيه اشارة الى الفرق بين الدلالة والقياس
وهو ان الدلالة ما يكون علية المعنى فيها مفهوما لغة بخلاف القياس فان علية معنى مفهوما اجتهادا
اورد عليه علية زنى من انا قياس جلى لان النبوة الحكم الموقوف على معرفة المعنى وقد وجد اصلا كما
كالتافيف مثلا والضرب وعلة جامعة كدفع كالاذى لكان قياسا اذ لا معنى للقياس
الا هذا لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا وتحقيق هذا المقام ان فيه اختلاف ذهب بعض الاصوليين الى
انه لا فرق بين الدلالة والقياس بل كلاهما يسمى باسم واحد لان كلا منهما على اشياء اربعة فى الاصل
والفرع والعلة والحكم كذا الاول يسمى بالقياس الجلى والثانى بالقياس وذهب الجمهور
من الاصوليين الى ان الفرق بينهما ثابت بوجوه احدها ان الدلالة ما نص هو الذى يكون العلة فيها
مفهوم لغة بخلاف القياس فان علته فيها مفهوم مستنبط لا لغة كما لا يخفى والثانى ان ما يثبت
لا لغة النص قد يكون الاصل جزء من الفرع بخلاف القياس كما فى قاذورة سيد بعبده والانطرزة
فان هذا الطام نصوص زرة ودلالة فيما فوق فان منع الذرة يلزم منع ما زاد بطريق الاولى

واما الفرق عن القياس بعلة المنطوقة بطريق آخر وهو ان العلة فى الدلالة لازم للموضوع له
والقياس فغير موضوع له والفرق الثانى ان علة المعنى فى الدلالة يفهم من اشارة اللفظ
الدال على الحكم بخلاف القياس بعلة المنطوقة بل يفهم بتذكر اللفظ آخر الى الاخرى الحكم الثابت با
لتبع وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت الخ لدفع ما يقال ان هذا منتقض لانطباق المحتمل لان
الحكم لعين الدلالة والحكم المحتمل الثابت بدلالة فلا يحصل المطابقة وان سلم ان المثال
مطابق للمحتمل فلا سلم ان الذى سبب للموقوف بل سبب الموقوف هو العلة حاصل الدفع انه
لما تعذر ان يراد الحكم فى المثال مطابق للمحتمل الثابت بالدلالة والمثال كذا لكن الحكم
الثابت بالدلالة او نقول لا سلم ان المثال لا يطابق المحتمل مع قطع النظر عن تقدير ان هذا المثال
لعين الدلالة مع قطع النظر عن التعريف الدلالة والجواب عن الثانى ان الذى وان لم يكن سببا للحكم
توقف بالاداة بل بسببية لوا سطة العلة عن التافيف فانه يتوقف به ايضا الذى على حرمة الضرب
من غير واسطة التامل والاجتهاد لان كلا من يعرف لغة العرب يعرف بهذا الحكم والثانية
بالدلالة النص مثل الثابت بالاشارة بهذا رد لما زعم البعض ان الدلالة كالقياس وانما كان
مثل الاشارة لان ثابتة بكلامه فهى مستفادة من النص غير انه غايته ان الثابت بها قطعيا كالثا
بت بالاشارة ولعلم اشار الى ان المثبتة انما يسمون الاضافية الى المنفى دون الاول لان التقطيع كما فى بعض
الشروح لانه مخالف لما ذكروا من ان الدلالة هو قد يكون خفية اذا كان الخاطر وهو وجود الملكوة
مظنونا لا يحصل على مشيته فى التقطيع والجبة كذا قالوه حيث صح اتباة الخ وردوا بالكفارة بدلا
لة النص كاتباة الموزر الواطئة عمدا بدلالة النص وردوا بالزنا بعلة تقطع الملاعن عمل حرم ولا
تباة الكفارة عندنا ان الاكل والشرب بدلالة النص وردوا الوقاع بعلة الجناية بتعويت ركن
الصوم وفيه اشكال ذكر فى المحصر فافهم بها بحاك الاول انا لا نسلم كون الكفارة متعلق بالجناية

واف والصوم لانه حاصل بالافطار بالحقنة مثلا وجيب عنه بان الكفارة تتعلقت بالجناية وافساد
الصوم على وجه الكمال والاكل في الاناء بالحقنة لانه لاغذاء ولا دواء والثاني انه لا يمكن الحاق
الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا بالمناسبة التسوية بين البابين اذ لا بد فيها من ان يكون المعنى
الموجب في غير المنصوص عليه اوفق وليس هنا كذلك لان الوقاع مذيت في المعنى
بجناية عليها بوجوه احدها حرمة الفعل بتفاوة احترام المحل فان لمحل المعصوم اشد احتراما من المال
والمنافع والبضع حرمته الادمي لكونه سببا لمحصول ولهذا كانت الجناية عليها موجبة القتل المنفس عند
الاحصان والا لم يكن الشديد عند عدم الاحصان فكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة الجناية بالاكل
والشرب فلا يمكن الحاقه بهما والثاني ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل والشرب غير
واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل ليفقته لان معنى الصوم هو الامتناع عن الاكل والشرب فان
الامتناع عن الجماع تتابع والجناية على العبادة بالمحظور اجناية عليها لعدم المنافاة فيرد الجنا
يته ثم يبطل ذلك واما ورود الجناية على العبادة بالنقيض فغير متصور لعدم ورود النقيض على الما
دة فان وجود احد النقيضين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور قياما عند وجود النقيض ولا شك ان
الجناية الواردة على العبادة الموجبة للابطال فوق الجناية التي لم تصادف وثالثها ان الجماع فقد
يوجب في الصوم اصوم الرجل والصوم المرة لو كانت حائضة وهذا اقوى الاعتبار بالكفارة والاكل
والاكل والشرب لا يوجب الا افساد الصوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان الجماع يوجب ثلاثين
الطبع الرجل وطبع المرة وان الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فتشرع الزجر فيه فيكون له دعيان
لا يكون شرعا فيكون له داع واحد كما قال ابو حنيفة رح والمواطئة مع الزنا وفاقا فيهما ان ثم يجب
المجموع بسبب الافطار موجود بعضه يورث شبهة وصلح موجبا للكفارة واجيب عنه بوجه الاول ان سلمنا
كون منافع البضع اشد احتراما من الطعام كذا لحرمة التي شرعت الكفارة هي حرمة الزنا دون الصوم

لا حرمة

دلته بل باعتبار قوة الدليل لان المعنى مقصود والنظم تابع وسيلة للمعنى فباعتبار تبعية النظم هل المعنى
زيادة قوة تخرج على الاولة فان قيل اذا تعارض بين العبارة والدلالة يترجح الدلالة على
العبارة فلذا يترجح على الاشارة اليس ان العبارة راجحة على الاشارة فيكون الدلالة راجحة على
الاشارة بالطريق الاولى لان الراجح على راجح اشيء يكون راجحا عليه فكيف يصح قولك الدلالة اضعف عند التعارض
دون الاشارة قلنا سلمنا ذلك اذا كان العبارة والدلالة من النص واحد كما في قوله تعالى ولا
تقل لهما اف فانه عبارة في حرمة التافيف مطلق سواء يعدون كراهتها اوازي والدلالة في حرمة
التافيف اذ كان القوم يعدون التافيف اذى لها ولو كان القوم يعدون التافيف كراهة لا يكون
حراما لهي خير يترجح الدلالة على العبارة لانها من متعارضان بجهة النظم والمعنى واذا تعارضا بجهة
النظم فيترجح المعنى لان المقصود دون النظم اذا كان العبارة من النص واحد والدلالة من نص
آخر فيترجح العبارة على الدلالة بما ذكرنا من اوجه يرد عليه لان هذا في الحقيقة من قبل العمل وهو انهم
قالوا لان العبرة للمنصوص عليه لا للمعنى والجواب عنه ان ذلك فيما اذا المعنى ثابت بالاجتهاد فيكون
ظنيا لا يظهر في مقابلة القطعي فان قيل اولا بان الثابت بالاشارة اذا كان لازمة لمعنى النص حتى
كان الثابت بالنص فلا يجعل المعنى اللغوي المفهوم من النص كالثابت بالنص وثانيا ان في الدلالة
وان لم يوجد فيها النظم لكن وجد فيه الوقع لان المقصود الاصلي هو المعنى فالحكم وذلك مقصود
في الاشارة فنقول ان يترجح الدلالة على الاشارة ويمكن ان يجاب بان يكون الاشارة منظومة معنى
يرجع الى الافادة ويكون الدلالة معنى يرجع الى الوضع لان الوضع يثبت بترتيبه متصلة لا النظم
نفسه والترجيح بالمعنى راجع الى الذات اولى من الترجيح بالمعنى الراجع الى الوصف مثاله اي تعا
الاشارة والدلالة مع رجحان الاول على الثاني ثابت في المجموع ما قلنا ان منع بوجوب الكفارة
في القتل العمد بدلالة النص الوارد في ايجاب الكفارة في القتل الخطأ دلان كما وجب في القتل

الخطأ

لا حرمة اتلاف منافع البضع وهي سواء في ضمان الجناية وهو ان والصوم وعنه وجه الثاني بالمنع
بل ليس الاجماع يقتضي الصوم فانا بين ان القوم يعدون الاساك هو الاساك عن اقتضاء الشهوة فانا بين
جميعا وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع استوائهما في عن تفويت الصوم فسادا
دائما ثم يأثم فساد الصوم قد استووا في الاثم وفي تفويتهما وثالثها ان وجوب الكفارة
عليه بالاكل والصوم واحد لان الصوم الذي جمع وجبت الكفارة عليه لو لم تكن المرأة صائمة او كا
نت ناسية لصوم فيما معها وعن وجه الرابع بان الترجيح بالعلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس
كما قال ابو حنيفة رح في مسئلة اللواط مع الزنا واما اذا جهة اقتضاء الشهوة فيما يختلف فيه وهما جنسان
مختلفان فلا عبرة فيها للعلة والكثرة وانما العبرة فيها للغلبة والقوة وشهوة البطن اغلب
واقوى فكانت اولى بالشرع الزاجر الاتري انه يتجدد لشهوة البطن في اليوم مرتين عادة لا
شهوة الفرج وكذا لان ان لا يصير عن الاكل الا قليلا وليصبر عن الوقاع ويرخص له عليه الا
لفعل اذا كان قيامه بالنهار كان حضور الفرج كما كان فيه بوا حد فتحقق المعصية فا
ن احد هما ان قصد المعصية فالاخر لا يصاعد وكذا يجب الزجر الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين
في وقت مع وجود الحرمة سترعا فكل يتفق عن المس بمنع كونه شاهرا الجوع بسبب الافطار
ربما يهيج خوف التلف وبهيج الجوع مبيحا الافطار والصوم ما شرع الا لحكمة والجوع او خوف التلف
بشرط تناهي الجوع لكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا
يكون عبرة والنبوة اعلم بكذا الزجر الذي الا افهما عند التعارض دون الانفراد
مرة لان الحكم الثابت بالاشارة النص ثابت بالنظم والمعنى جميعا والحكم الثابت بدلالة النص
ثابت بالمعنى فقط تعارض المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة فترجح به الاشارة فان قيل
بهذا الترجيح بكثرة الادلة وهو غير مستقيم بل يكون بما عبارة وقوة فلنا لا نسلم بهذا الترجيح بكثرة الا

والمقتضي من زيادة ... الزيادة انما جعل الزيادة جهتي المزيد لدفع الاعتراض بمثل الوارد بين علي
عبارة المتن احدهما ان تعريف المقتضي باظهر لانه تعريف بالمباين لان المقتضي هو اسم لمقدر
ثبت تصحيح المنطوق والزيادة مصدر بمعنى زيادة كذا، وهو فعل المجتهد وهو باطل والثاني ان
المقتضي صيغة اسم المفعول وهو الزاة مع الوصف والزيادة وصف محض وحال الوصف على الزاة
مع الوصف باطل فاجاب بان المراد بالزيادة المزيد فلا يلزم المحذور وبمنع علي الفص ثبت اي المقتضي
شرط الصحة المنصوص عليه والجملة صفة لزيادة والتقدير شرط علي انه مفعول له اي ثبت
تلك الزيادة لاجل ان يكون شرط الصحة المنصوص عليه لما لم يستقض اي المنصوص عنه اي
لمزيد قوله لما لم يستقض تعليل لقوله ثبت شرط تقديره لان المنصوص لم يستقض عن المزيد شرط و
المنصوص مشروط والشرط لصحة المشروط قوله فوجب تقديمه تصحيح المنصوص عليه جملة
مستانفة صفة للزيادة ايضا قوله فعند اقتضاءه النص تعليل لقوله وجب تقديمه وجب تقديمه لان
النص مقتض بالكسر والمحذوف مقتضى بالفتح والمقتضي بالكسر طالب والمقتضى بالفتح مطلوب
ومطلوب الشيء مقدم علي الشيء لانه شرط وتقديم الشرط علي المشروط واجب ولو كان قوله لما
شرطيه لكان قوله فوجب جزاء الشرط والشرط قوله فعند اقتضاءه النص الخ وجه تسمية المقتضي
فصار المقتضي بالكسر حكما للنص لان المقتضي ثبت بالنص فكان كالنص وحكم المقتضي
ثبت بالمقتضي فكان حكما للنص بواسطة المقتضي فان قيل الحكم لا يخلو اما ان يكون المراد من
الحكم الشرعي وهو عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء و
التخيير او حكم مصطلح الفقهاء وهو عبارة عن صفة فعل المكلف كالوجوب والندب او مصطلح عرف
العام وهو عبارة عن ايجاد امر اي امر آخر وكلواحد منها لا يصح لان المقتضي اسم لمقدر وهو ليس وا
منها قلنا المراد من الحكم الاضافة او المدلول ولا شك ان المقتضي مع حكمه مضاف الي النص ودلوله

تقديره

تقديره فصار المقتضي بحكمه حكما للنص اي مضافا للنص ودلوله النص والقائل ان يقول ان هذا الدليل
اعني قوله لان المقتضي الخ لا يستقيم باعتبار الوجهين اما على ان المقتضي بالفتح موقوف عليه المقتضي
بالكسر فكيف يكون بيانا له والثاني ان هذا الدليل يقتضي ان يكون المقتضي هو الاصل والموقوف علي
المقتضي وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضي والشيء الواحد لا يجوز ان يكون اصلا
للشيء وتبعا له قلنا عن الاول ان الموقوف الشيء علي الشيء قد لا يناقض بتبعية شيء آخر له بمعنى يجوز
ان يكون الشيء آخر تبعا له كالصلوة يتوقف علي الوضوء مع انها اصل والوضوء تبعا له وعن الثاني
ان المراد من كون المقتضي اصلا انه ثابت في ضمن المقتضي والشيء ثابت ابتداء وقصدا ومن تبعية
المقتضي انه ثابت في ضمن المقتضي وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة يتوقف
علي الوضوء وهو اصل وكسين تابع ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم
فان هذا الامر يستفيد شبوة الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله اعتق
عبدك عني بالف درهم ثم كيس وكيلي بالاعتاق عني فاعتقه مني فاذا فعله المامور كان العتق واقعا عن الآمر بتخيير الشارع عليه ومثاله من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة لان التحرير لما لم يصح شرعا
بدون الملك لان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء قوله والثابت
بت به يعدل الثابت بدلالة النص لان الحكم المستفاد من كلواحد منهما مستفاد من عين
النص بلا واسطة غير انه ان كان قطعيا فان قطعي لما كان الدلالة والمقتضي سواء وان كان يحتمل الاحتمال
لبين منهما مستدرك لان الاصوليين يحتجون منه الاقسام باعتبار القوة والقوة منهما كما ذكره
في باب العام بقوله الا عند التعارض به فان الثابت بدلالة النص متروك عند التعارض من الثابت
بت بالمقتضي لان الثابت بدلالة النص ثابت بالمعنى اللغوي والثابت بالمعنى اللغوي ثابت

من كلوجه والمقتضي ليس من موجبات الكلام لغته وانما يثبت شرعا للحاجة اليه ما هو الثابت بالحكم
فكان ضروري والثابت ضرورة ثابت من وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء الضرورة ولا شك ان ما ثبت
من وجه دون وجه لا يعارض بما هو ثابت من كلوجه مثال المعارضة الدلالة والمقتضي قوله عم لا عشية
له حتى تغرب عينه اعني عليه فان اقتضاءه ليقتضي تجويز حد الماء وعدم اضراره بالغير والدلالة يقتضي
الجواز بالاداء وبالغير لانهما ليسا وبان فرجحت الدلالة علي الاقتضاء فان قيل فعلي
هذا ينبغي ان خالف قول العلماء ان العلماء اتفقوا علي ان مثال المعارضة بين الدلالة والمقتضي لم يوجد
قلنا ان مراد العلماء ان مثال المعارضة بين الدلالة والمقتضي لم يوجد اذا كان الدلالة من النص
عليه والمقتضي من نص عليه وهذا النص واحد وفي بعض النسخ اي ارادة المناسب المعا
رضة بينهما فمثاله اذا باع رجل عبدا من الآخر بالفين ثم قبل البائع للمشتري قبل نقد ثمن اعتق عبدك
هذا عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع فان دلالة النص الذي ورد في ندين ارحم بين والثراء باقل
مما باع قبل نقد الثمن الاول يدل علي انه لا يجوز والاقتضاء يدل علي الجواز فترجحت الدلالة علي الاقتضاء
فتقض او لكن تقابل ان يقول لا نسلم المعارضة لان من شرط صحة المعارضة تساوي الجزئين
وهو منتف ههنا لان المقتضي الذي قام المقتضي له كلام الآمر والدلالة ثابت بالامر فكيف تعا
رضان قوله وقد يشكل علي السامع الفصل بين المقتضي والمحذوف الخ
لان كلواحد منهما غير مذكور اعتبر مذكور لصحة المذكور ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في هذا المقام علي
مذهبين المتقدمين ومذهب المتاخرين ثم المتقدمين اذهبوا الي ان الفرق بين المقتضي و
المحذوف بلزوم الثابت شيئان احدهما وقالوا في تعريفه وهو جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق
وهو شامل للجميع اي سواء كان لغة او شرعا او عقلا والمتاخرون فرقوا بينهما بوجوه خمسة احدها
المقتضي هو الذي ثبت شرعا او عقلا لكنوة المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه

فان الايلاء ليس بتابع ح

لما وضعا بالطلاق اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله فلا يصح وضعا بالطلاق شرعا لا بوجود التطليق من قبله والمحذوف
هو الذي ثبت لغة كالاشارة اليه بقوله وهو ثابت لغة كنوة المصدر الذي هو التطليق في قوله طلق فانه ثبت ان المقتضي
هو الذي شرط انحطاط رتبته عن المذكور لانه تابع ويزيد التابع شرط انحطاط رتبته عن المتبوع والمحذوف هو الذي لا يشرط
انحطاط رتبته عن المذكور لانه ليس بتابع للمقتضي والثالث ان المقتضي هو الذي يكون عند التصريح به ملفوظا وغير مقصود
مراد المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف فان كلامنا في الاعتاق والملك مراد بالآمر والمحذوف هو الذي يكون عند
التصريح به مرادا المتكلم فقط دون المذكور كما في قوله تعالى وسئل القرية فعند التصريح علي الاداء يكون مرادا فقط
اي دون القرية والرابع ان المقتضي هو الذي لا يقبل العموم عند نا بخلاف المحذوف فانه يقبل فاذا اتصل
المحذوف بالمقتضي صار حكم هذا القسم حكم القسم الخامس قلنا لما كان المذكور كالمعدوم كان حكم العبارة فيما تقدم
بعينه والخامس ان المقتضي هو الذي لا يلزم من تغيير المنطوق عند التصريح كما في قوله انت طالق تحرير رقبة فعند التصريح بملكية
لا يتغير المنطوق والمحذوف هو الذي يتغير المذكور عند التصريح به كما في قوله تعالى وسئل القرية فان الاموال مضافة
الي القرية واقعا عليها فاذا صرح بالاداء هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الي
الجر لانه عند التصريح بالمحذوف علي ا نه مفعول السؤال وهو منصوب واذا صرح بالمحذوف صار مجرورا
علامة مضاف اليه والمضاف اليه مجرور فان قيل هذا التعريف منقوض بكثير من المواد منها قوله تعالى فاضربوا منهن
الجوار فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله فاضرب فانفجرت الجر مقدر فيه مع انه عند التصريح به لا يقع التغيير المنطوق
وهو من قبيل المحذوف ومنها قوله تعالى فاوحينا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله فاضرب فانفجرت الجر مقدر فيه مع انه عند التصريح به لا يقع التغيير المنطوق
وهو من قبيل المحذوف ومنها قوله تعالى فاوحينا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان قوله فاضرب فانفجرت الجر مقدر فيه مع انه عند التصريح به لا يقع التغيير المنطوق وهو من قبيل المحذوف ومنها قوله تعالى
يا بشرى هذا غلام فاوحيه يا بشرى هذا غلام فانه قوله هذا غلام مقدر في اي غلام متعلق
يا البشرى مقدر فيه مع انه عند التصريح به لا يقع التغيير المنطوق وهو من قبيل المحذوف ومنها قوله تعالى فلما اذهب الي
قومه الآية فانه قد نبوا آيات فيه ومنها قوله تعالى فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فيه مقدر مع انه عند التصريح به لا يقع التغيير المنطوق وهو من قبيل المحذوف ولا يخفى ان يجعل قوله اذهب المحذوف وفاقا في باب الا
قتضاء علي ما ذكر لا ينافي ليس من امور الشريعة واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بهذه المواد فلا ان رجع الفرق
بينهما الي ان التغيير المحذوف غير لازم بل قد يكون وقد لا يكون والمقدر التغير المقتضي فلازم باعتبار الوجهين احدهما
ان المقتضي بالفتح تابع للمقتضي بالكسر فلو ثبت تغير ما المقتضي فيلزم تغير الاصل بالتبع وذا غير جائز والثاني ان
المقتضي بالفتح وضع لتغير المقتضي بالكسر فلو ثبت التغير به عند التصريح به في الملفوظ لزم خلاف الموضوع وهو غير
جائز والقائل ان يقول ان الفرق لا يفي بحصول المقصود لان مقصودنا من الفرق امتياز جميع انواع المقتضي من
جميع انواع المحذوف وهو لا يحصل في المواد المذكورة فلا يعرف ان هذا المواد من اي نوع من المقتضي او من النوع

المذوف والاشتراكهما في التقدير والجواب ان هذا منقوض بقول الرجل لآخر اعتق عبدك عني بالف لان البيع والتوكيل فيه ثابت بطريق الاقتضاء فصار كانه باع عبدك عني بالف فكن وكيلي بالاعتاق فاعتقه عني مع ان التقدير ثابت فيه لان قوله اعتق عبدك قبل التصريح بالمقدر متعلق وتعلق العتق وتعلق العتق وعند التصريح به صار معلق ومفعول البيع والجواب ان قوله فاعتقه كان قبل التصريح بالمقدر واضح لصدر الكلام وبعده واقع مزاحمه والجواب ان الدليل الذي ذكر المجيب ان المقتضي وضع التقرير المقتضي بالكسر لا بفتحه اما ان يكون المراد بالتقرير التقرير اللفظي او المعنوي فان كان الاول فهو غير مسلم لان العلماء وضع المقتضي تقرير غير المقتضي بالكسر للفظ وان كان الثاني فهو مسلم لكن التقرير المقتضي لا ينافي تقرير المعنى لكن في وسع التقرير انتهى لا ان يقال ان التقرير غير الاصل ان المراد بالتقرير المذوف وبالتقرير المقتضي التقرير المعنوي المفهوم بحسب ظاهر اللفظ فاذا كان كذلك فلا نسلم ان هذا الاعتراض لا يرد لان التقرير في حقه اقوى فانه تجوز الطلاق بغير الصريح مطلق سواء كان بالقرب او الانشقاق اولا والمعنى المقصود من قوله تقرير بالنص مطلق البشارة سواء كان برؤية الغلام متعلق بالرسالة ولا شك ان التقييد للمطلق تقرير والجواب لا يرد على المشهور لانا لم نسلم ان تقرير المعنى المقصود من قول الرجل لآخر اعتق عبدك عني بالف درهم لان المعنى المقصود منه وقوع العتق من جانب الآمر بجزئية عني وعند التصريح بالمقدر لا يجد تقرير ذلك المعنى المقصود وهو العتق من جانب الآمر بل تقرير واضافة العبد من قوله عبدك من قبيل المجاز باعتبار ما كان ليصح الامر بالاعتاق والجواب لا يرد الاعتراض على الدليل المجيب لان مراد المجيب بالتقرير في الدليل تقرير المعنى لكن لا مطلق المعنى بل المعنى الذي المفهوم من ظاهر الكلام ولا شك ان هذا المعنى مغير المذوف لان المقتضى فان قبل الاعتبار التغير وعدم تغير المعنى المقصود مخالف لما اختار القوم لان المعتبر عندهم في التغير التغير في العبارة كما في قوله انتم وسئل التربة فان قوله تربة قبل التصريح بالمقدر منصوب وعند التصريح بالمقدر وهو الابل يصير مجرورا قلنا المراد بالتغير وعدم التغير في المعنى واما القوم اعتبر التغير في العبارة لانه يكون من هذا الوجه ان المعتبر التغير في العبارة لكنهم عند اجتماع التغيرين يذكرون المعتبر التغير في العبارة تاسحا كما ان المعتبر الاعتداد وعدمه متعلق اليوم دون مضاف اليه لكنه عند اتفاقهما بان يكون كل منهما ممتدا يذكرون المعتبر الاعتداد وعدمه المضاف اليه حتى فان قيل ان ما ذكرتم ان عدم تغير الازم في المقتضى منقوض بقوله انتم فتغيير رقبته مملوكة لانه قيد المعنى المقتضى وقد تغير منه المعنى المفهوم من ظاهر الكلام لان قبل التصريح بالمقدر وهو مملوكة تغير مطلق الرقبة وبعد التصريح به تقييد بالمملوكة وتقييد المطلق تغير المعنى المفهوم من ظاهر الكلام قلنا لا نسلم وجود التغير المعنى المفهوم من ظاهر الكلام لان المملوكة تستفاد

قبل

قبل التصريح بالمقدر لان الرقبة عبارة عن ذاة المرقوقة مملوكة لان الله تعالى امر باعتاق الرقبة والامر بالاعتاق لا يصح باعتبار قوله رم لاعتق فيما لا يملك ابن آدم فعلم ان الرقبة عبارة عن ذاة مرقوقة مملوكة فان قيل فعلى هذا لا يصح تمثيل المقتضي بهذا النص لان المملوكة لما كان مفهوما من نفس الرقبة فكان من قبيل المنطوق لا من قبيل المقدر والمقتضي اسم المقدر وقد صح العلماء تمثيل المقتضي بهذا النص قلنا المملوكية المستفادة من الرقبة مطلق المملوكة والعلماء جعلوا تمثيل المقتضي بالمملوكة المنسوبة الى المالك وهو ليس بمنطوق فصح التمثيل فان قيل فعلى هذا يلزم اعتراض المذكور الاول لانه يلزم التقييد من الاطلاق لان قبل التصريح بالمقدر رقبة ومطلق المملوكة وبعد التصريح رقبة مملوكة منسوبة الى المالك وهو تغير قلنا التغير على تسليم احد هما جاز في الذاة المنسوبة وهو مطلق المملوكة والثاني في وصف النسبة وهو مملوكة المنسوبة والاصح الاول ودون الثاني فهم الغائب بمقتضى النص لا يحمل التخصيص لان التخصيص انما يتصور فيما يتصور فيه العموم اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل متصل ان فلا يرد ما سبق العموم والمقتضى للعموم لم عندنا وعندكم ثبت انه يفيد العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت بالنص بالاعتبار بمنزلته في النص ولان المقتضى كالملفوظ والملفوظ يقبل العموم قلنا ان المقتضى لا يقبل العموم باعتبار الوجهين احدهما ان المقتضى ضروري وكل ما هو ضروري فيعتبر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع ببعض الافراد فلا حاجة الى العموم والثاني ان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى من قبيل المفهوم وهو غير ملفوظ حقيقة وتقديرا فلا يجري فيه العموم حتى لو حلف لا يشرب او الماء كل ما نوى شرابا دون الخبز او طعاما دون الطعام لا يحمل منيته لان الدلالة التزامية على الخبز والاكل على الطعام ثابت اقتضاء والمقتضى لا عموم له والتخصيص منه عليه فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يحنث بكل فرد من افراد الطعام وكذا الخبز بكل فرد من افراد الخبز وليس كذلك فعلم ان العموم فصح الينه الصحيح التخصيص قلنا المحنث بناء على تحقق ماهية المحلوف عليه اذ لا تحقق لماهية الكلي في عليه الا بالافراد لا من حيث انه يقبل العموم فان قيل ان اريد مسئلة الخبز والاكل من قبيل المقتضى على

قول من يشترط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا متمثلا لان الاقتضاء الاكل الى الطعام والخبز الى الخبز لا لاستفادة من الشرع بل بقرينة مشاهدة لعرف الشرع اصلا ادرى فيه بالعقل فصار كنيونة الابن في قوله وسئل القرية والطلاق في طلقي نفسك اجيب عنه ان ما يشترط في المقتضى كونه امرا شرعيا وانما يشترط في المذوف كونه لغويا فيكون غير المنفوق مقتضى اعم من ان يكون شرعيا او عقليا ولا نسلم ان المقتضى بالاعم حيث قال في زيادة ما ثبت شرطا لصحة المنطوق عليه غير مقيد كونه امرا شرعيا فكان المنافي من قبيله لان الخبز انما ثبت عقلا لا لغة ويؤيده تعريف المحققين بان المقتضى هو الذي ثبت ضرورة لصحة الكلام شرعيا كان او عقلا فان قيد كيف يكون قوله وسئل القرية من قبيل المذوف والى الآن المقدر فيه عقلا قلنا انه تحذوف على قول من قال ان شرط المقتضى ان يكون المقدر من قبيل الامر الشرعي وان سلم على قول الكل قلنا لا نسلم ان المقدر فيه وسئل القرية عقلا صرفا بل عرفا ولغة لان اسئل فعل متعد ولابد للمفعول المتعدي من الفاعل والمفعول ودلالة الفعل عليهما لغة فان قيل سلمنا انه لا يصح نية التخصيص من هذا الوجه لكن ينبغي ان يصح من وجه آخر وهو ان لا يكل فعل منفي ودلالة المنفي على المصدر بحسب اللغة من قبيل المذوف والمذوف من قبيل المنطوق فينبغي ان يصح نية التخصيص قلنا سلمنا انه دل على المصدر لكن على المصدر الذي كان مدلول الهيئة فقط اي من غير قيد الخصوص والعموم ودلالة اللفظ على المصدر الذي يكون مدلول هيئة فقط لا تتصف بالعموم فان قيل ان دلالة اللفظ على ما هيئة فقط لا تتصف فقط الخ لا يخ اما ان يكون مطلقا واما في موضع الاثبات فان كان الاول فهو ممنوع لان النكرة اذا وقعت في موضع النفي تتصف بصفة العموم مع انه مدلول ماهية فقط وان كان الثاني فهو مسلم لكن هذا موضع النفي والجواب قلنا نسلم ان لا يصح نية التخصيص في لا ياكل الطعام اذا خرج المصدر لان هذا مقرر عندهم ان المصدر اذا ذكر عقيب المشتق يكون تاكيدا للمصدر الذي يجيء ضمن المشتق والمصدر الذي يكون في ضمن المشتق يكون مدلول ماهية فقط ومعنى المؤكد والمؤكد واحد والمصدر الذي في ضمن المشتق لا تتصف بالعموم فكذا هذا فلا يصح نية التخصيص مع انه يصح على انه اذا اقر الزوج للمرئة ان

خرجت

خرجت فانت طالق ونوى خروجا دون خروج ينوى ان لا يصح والجواب يرد على قوله طلقي نفسك فان دلالته على المصدر الذي يكون مدلوله ماهية فقط مع انه يصح نية القلة فعلم انه تقبل العموم قلنا نرجع عن اصل الاعتراض ونقول ان مقصود المقر منه من قوله ونوى بقراره لا يكل ينبغي ان يصح نية التخصيص بطريق اولى فيما اذا تعلق نية التخصيص بذاة الطعاماة لان الطعاماة ثابت اقتضاء والمقتضى لا عموم له والتخصيص متنوع عليه واما اذا تعلق نية التخصيص بذاة الاكلاة فلا نسلم انه لا يصح نية التخصيص لان الاكلاة ثابت لغة والثابت بحسب اللغة من قبيل المذوف والمذوف بقبيل المنطوق وهو قابل للعموم فصح نية التخصيص فيه والجواب نظرا لان الشرط في صحة هذا الجواب ان يكون مصحح الدليل الذي هو محل ورود الاسئلة والاعتراضات الذي ورد عليه وليس كذلك لان هذا الاعتراض وارد على دليل الشارح لا على المتن قلنا هذا الجواب بعينه تحرير مراد دليل الاول وهو دليل صحيح والجواب تحرير مراد الدليل الاول وهو بذكر المجيب في الجواب المقدمات التي تركها المستدل في الدليل الاول لان مراد الشارح من الدليل الاول وهو قوله لان دلالة اللفظ على المصدر الذي يكون مدلوله ماهية فقط لا تتصف بالعموم اي لفظ المصدر الذي يكون مدلوله ماهية فقط لا تتصف في حيز النفي فيعم وكذا الشرط والكلام ضروري فقدر بقدره فلا تجاوز اذ لا يعم الطعاماة فظهر من هذا الجواب ان عموم الاكلات ضروري ولا يلزم من عموم الاكلات عموم الطعاماة فصح تعلق نية التخصيص بالاكلات لا بالطعاماة واما عند التصريح بالمقدر فصح تعلق نية التخصيص بالطعاماة من حيث الاكلات واما ان دلالة فلا يصح واما نية التخصيص مع قوله ان خرجت فبما عند الزفر فصح من حيث الشرط واما صحة نية الثلث من قوله طلقي نفسك فليس من باب نية التخصيص بل من حيث اراد كل الجنس وهو وكلا والمقتضى العموم هذا عندنا فلو قال الزوج لامرئته انت طالق ونوى ثلاثا لا يصح نيته لان دلالته قوله انت طالق على المصدر الذي هو الطلاق بحسب الاقتضاء والمقتضى لا عموم له بخلاف قوله طلقي نفسك لان دلالته على المصدر الذي هو التطليق بحسب اللغة والثابت بحسب اللغة من قبيل المذوف والمذوف في المنطوق وهو يقبل العموم فان قيل ان صحة نية الثلث من قوله طلقي باعتبار ان دلالته على المصدر بحسب اللغة باعتبار انه مشتق ودلالة المشتق على المشتق منه بحسب اللغة كما في ضارب

على المصادر والثابت بحسب اللغة من قبيل المحذوف وهو من قبيل المنطوق وهو يقبل العموم فكذلك قوله انت طالق
منتقى فينبغي ان يصح نيته الثلث بهذا الطريق لكن ظاهر قولهم في هذا الباب الطلاق يقع
في باب المقتضى والمحذوف تقرير موضع كان ذلك الثابت لغة فيصح نيته الثلث وان كان ثابتا شرعا فلا يصح نيته
الثلث ثم التطليق قوله انت طالق ثابت شرعا لان معناه انت ذات موصوفة بصفة الطلاق والوصف بالصفة
الطلاق موقوف على التطليق من قبيل الزوج وهو ثابت اقتضاء ولا عموم فلا يصح نيته الثلث واما قوله طلقتك
فان الطلاق بمعنى التطليق فيه ثابت لغة لان معناه افعل فعل الطلاق فكان التطليق مستفادا من معنى اللفوي
وهو ان ثبت لغة فيصح فيه نية الثلث فان قلت فما الفرق بين قوله انت طالق وبين قوله طلقتك
قلت الكلام ليستقيم بين قوله طلقتك وبين قوله طلقي لان التطليق في قوله طلقتك ثابت لغة لان معناه
فعلت فعل التطليق ان فينبغي ان يصح نية الثلث في طلقي ايضا مع انه لا يصح قلنا الطلاق
بمعنى التطليق وان كان فيها ثابت لغة الا ان قوله طلقتك ثابت في زمان الماضي لان معناه فعلت فعل التطليق
في زمان الماضي وهو غير ثابت فينبغي ان يلغو الكلام لكن الشرع اثبت التطليق الحالي من قبل الزوج
قبل قوله طلقتك لتصحيح الكلام وقال صاحب الهداية ان نية الثلث في قوله انت طالق لا يصح بخلاف
في قوله طلقي لانك فانه يصح نية الثلاث فيه وقال صاحب التلويح وجه ما ذكره صاحب الهداية حيث
لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق لان دلالته بحسب اللغة على المصدر الذي هو صفة المرأة
وهو الطلاق بمعنى الوقوع وهو يسير من قبيل المراد التطليق من جانب الزوج وهو ثابت اقتضاء
ولا عموم له بخلاف قوله طلقي لانك فانه يصح فيه نية الثلث لانه دلالته بحسب اللغة على المصدر
الذي هو صفة الزوج وهو الطلاق بمعنى التطليق اي الايقاع ودلالته اللفظ على المصدر
الذي بحسب اللغة على المصدر بحسب اللغة من قبيل المحذوف وهو من قبيل المنطوق وهو يقبل
العموم فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يصح نية الثلث في قوله انت طالق طلاقا وقوله

انت

انت الطلاق وانت طالق الطلاق لان المصدر ههنا ايضا صفة المرأة وان لم يكن مصرحا باعتبار
انه تقرر عند القوم ان المصدر اذا ذكر عقيب المشتق يكون ذاكرا لمصدر تاكيدا لمصدر الذي هو من
المشتق والمصدر الذي هو من المشتق صفة المرأة لا يفيد العموم فكان
هذا ايضا صفة المرأة لان المشتق المؤكد والعموم واحد قلت ان الزوج ينوي الثلث بهذا ايضا الطلاق بمعنى
التطليق والطلاق بمعنى اذا ذكر صريحا كما في قوله طلقي فوقع طلاق الصريح نية الثلث فيه فكذا انا فان قيل
فعلى هذا يلزم الدور لان جعل الطلاق بمعنى التطليق موقوف على النية والنية موقوف على جعل الطلاق
بمعنى التطليق قلت لم يلزم الدور لان ههنا امرين احدهما صحة النية والثانية مطلق النية فجعل الطلاق
بمعنى التطليق موقوف على مطلق النية وصحة موقوف على جعل الطلاق بمعنى التطليق ولا دور ان
بين صحة النية ومطلق مغايرة فعلى هذا لا يلزم الدور فان قيل لما صار الطلاق بمعنى التطليق بنية فعلى
هذا ينبغي ان يصير الطلاق الذي هو صفة المرأة بمعنى التطليق بنية قوله انت طالق فينبغي نية الثلث فيه
لان الطلاق الذي هو صفة المرأة ههنا ثابت لغة والثابت لغة من قبيل المذكور والطلاق بمعنى التطليق
اذا كان مذكورا صريحا صح نية الثلث فيه فكذا ههنا قلنا لانا لم ان بتقدير النية صار الطلاق بمعنى التطليق
ههنا لانه لو كان كذلك لصح ايقاع المشتق بلا مشتق منه وبقاء المشتق بلا مشتق منه محال لان المشتق منه جزء
لانه عبارة عن الحدوث فقط والمشتق كل لانه مركب من الحدوث والذات والنسبة وبقاء الكل بدون الجزء
محال مثلا قوله انت طالق طلاقا دائنا لانه فان هناك لما تحقق المشتق بدون المشتق منه تقدير النية
لان المصادر ههنا كالتي من احدهما مذكور صريحا والآخر مذكور ضمنا فاذا جعل احدهما بمعنى التطليق
وهو المصرح والآخر باق وهو المضمن فافترقا فقوله المقتضى لا يقبل العموم والنية التخصيص
منه على العموم مستقيم يقول الفقير اسكن فلانا وبقول الزوج انت بائن فلانا وبقول الزوج انت بائن لان كلمة من ههنا دالة
على المصدر بحسب اللغة وقوله اسكن فلانا وبنونه فرقوله انت بائن بحسب الاقتضاء والمقتضى
لا يقبل العموم ومع هذا لو نوى الكثرة في بين واحدا ونوى الثلث يصح النية اجيب عنه ان قوله
لا اسكن من فلانا وقوله انت بائن من باب المفاعلة فدل على المكثرة والمباينة بحسب

قضاء وكلوا احدهما نوعان نوع كاملة ونوع قاصرة فالمكاثرة الكاملة هي الكثرة في بيت واحد
والقاصرة هي الكثرة في بيوت البلد والدار والمباينة الكاملة هي الغليظة والقاصرة هي الخفيفة فاذا
نوى احد النوعين فكانه نوى نوعا من المقتضى فكان من قبيل التنويع المقتضى لان تخصيصه والتنويع
جائز لا تخصيص فان قيل فعلى هذا ليكون نية احد النوعين من قبيل التنويع المقتضى ينبغي ان يقع
نية البعض من قوله لا ياكل ولا يشرب للان لها دلالة على الطعام والشراب بحسب الاقتضاء وهو
منقسم الى اقسام المختلفة فاذا نوى البعض فقد نوى احد انواع المقتضى ولا يقول بتنويع
المقتضى قلنا ههنا امران احدهما تنويع والآخر تخصيص والتخصيص عبارة عن ارادة بعض
الافراد والتنويع ههنا عبارة عن ارادة بعض المحملات وبين المحملات والافراد فرق وهو ان
المحملات ما ليس بمكنة الاجتماع من حيث الارادة من لفظ واحد والافراد بخلافه فاذا كان كذا
لكل نية احد النوعين من مسئلة الاولين من التنويع المقتضى لانه ليس بممكنة الاجتماع من حيث
الارادة من لفظ واحد حد المسئلتين الاخرين وهما قوله لا ياكل كل دلالته بحسب باب التخصيص
المقتضى لانه يمكن الاجتماع من حيث الارادة من لفظ واحد فافترقا ولقائل ان يقول فعلى هذا الجواب
وهو ان المكاثرة والمباينة منقسمان الى نوعين ينبغي ان يكون نية الثلث او الواحد من قوله انت
طالق من قبيل التنويع المقتضى الفلان قوله انت طالق له دلالة على الطلاق الواحد بحسب الا
فيقتضى وهو منقسم الى الواحد الاعتباري واحد الجمع فكان النية احد النوع المقتضى مع انه لا يصح
قلنا لانسلم بتنويع المقتضى لان الواحد الاعتباري عبارة عن ارادة الكل الجنس وهو عبارة عن
مجموع الافراد الشيء وهو لا يسمى بنوع المغاير بالنسبة الى الافراد الواحد كما ان جميع افراد الانسان
لا يسمى بنوع مغاير بالنسبة الى الذي فافترقا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يصح نية الثلث في انت
وطلقتك لكان من الاخبار اراد باعتبار احد الوضع لكن جعل الشارع لان التطليق لصيانة كلام
الزوج عن الالغاء فكانا عبارة عن التطليق وهو ليس الا معنى طالق او مقتضى وهو من قبيل
المنطوق فلم ينبغي ان يصح فيهما نية الثلث قلنا ليس المراد بقولنا جعل الشارع لان الشارع التطليق

انه

فيه

انه اسم عن الاخبار به من كلام مبتدأ فيها في الاخبارية بحسب الوضع من حيث ان الشارع جعل التطليق مقتضى
ثابتا مع قبل التكلم قبل قوله انت طالق وطلقتك لصحة الاخبار بهما فاذا كان التطليق ثابتا من
قبل المتكلم فكان الطلاق ثابت مقدم والثابت المتقدم من قبيل المقتضى وهو لا يقبل العموم ومع
الاقتضاء بحسب الصورة من حيث انه ايجاد لم يكن هكذا من وجه صورة واعتبارا جهة الاخبارية
فيه نجعت من وجوه الاول ان فيه ان انت طالق او طلقتك جهة الاخبارية بينهما لان في الاخبارة
حكاية ما ثابت سابقا وههنا ليس كذلك لان الطلاق وقع بهذا اللفظ لا بما سبق والثاني ان الخبر
محتمل بين الصدق والكذب وههنا ليس كذلك لانه يحكم قطعا بتحقيقه من قال ان قوله انت طالق يحتمل
بين الصدق والكذب بل يحكم بالصدق والثالث انه لو كان اخبارا لما صح التعليق والجواب انه صح
التعليق والرابع انه لو كان اخبارا لاحتاج الى الفرق اذا قال لامرأته مرارا انت طالق بين
الاخبار والايجاب مثلا اذا قال له اريد بقوله انت طالق طلاق الثاني او الاخبار عن السابق فانه
اذا كان اخبارا علم انه اخبار عن الباقي لما صح الى النوال بل يعلم منه الاخبار عن السابق كذا فهم من
التلويح قوله لا يحتمل النكون علته والا يلزم توصيف الشيء الواحد بوصفين المتضادين وهو
العلمية وعدمه وهو باطل فان قيل توصيف الواحد بوصفين المتضادين لا يخلو اما ان يكون من
جهة واحدة او من جهتين الاول مسلم انه باطل لكن ههنا لا يكون من جهة واحدة بل من جهتين ولان
علمية معنى النفس بالنظر الى مادة افادة الحكم وعدميته بالنظر الى مادة عدم افادة الحكم او القول من
وجهين فالالزام مسلم والقول بالبطلان غير مسلم بل جائز اجيب عنه بالنسلم انه لا يلزم توصيف الشيء
الواحد بهما من جهة واحدة بل من جهة افادة الحكم وبهوان علمية المعنى مستفادة من القول بانها دالة
لته النفس وهو عدم علميته مستفادة من مؤاة الاستلزام وهو ما يسلم يستلزم وجود المعلول و
فواة الاستلزام يجوز القول بالتخصيص وهو من القول بوجود العلة مع لزوم توصيف الشيء الوا
حد بالنسبة الى افادة الحكم قوله لان النص لم يتناوله اريا وراء وجوب الحكم نفيا واثباتا

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تاسیس ۱۳۰۲ هجری

المؤمنون علیک یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط سورۃ انزلنا علیک

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط تبارک الذی نزل الفرقان ہ علیک

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط طسم تلک ایات الکتاب المبین ہ علیک

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط طسن تلک ایات القرآن و کتاب مبین

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط طسم تلک ایات الکتاب ہ علیک

علیک یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط طسم تلک ایات الکتاب ہ علیک

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الم احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا

یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الم غلبت الروم علیک یا رب

امنا علیک یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الم تلک ایات الکتاب الحکیم ط علیک یا رب

و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الم تلک ایات الکتاب علیک یا رب

و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الم تنزیل الکتاب علیک یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الحمد للہ الذی لہ ما

فی السموات و ما فی الارض علیک یا رب و اسئلک بحق بسم اللہ الرحمن الرحیم ط الحمد للہ فاطر

السموات